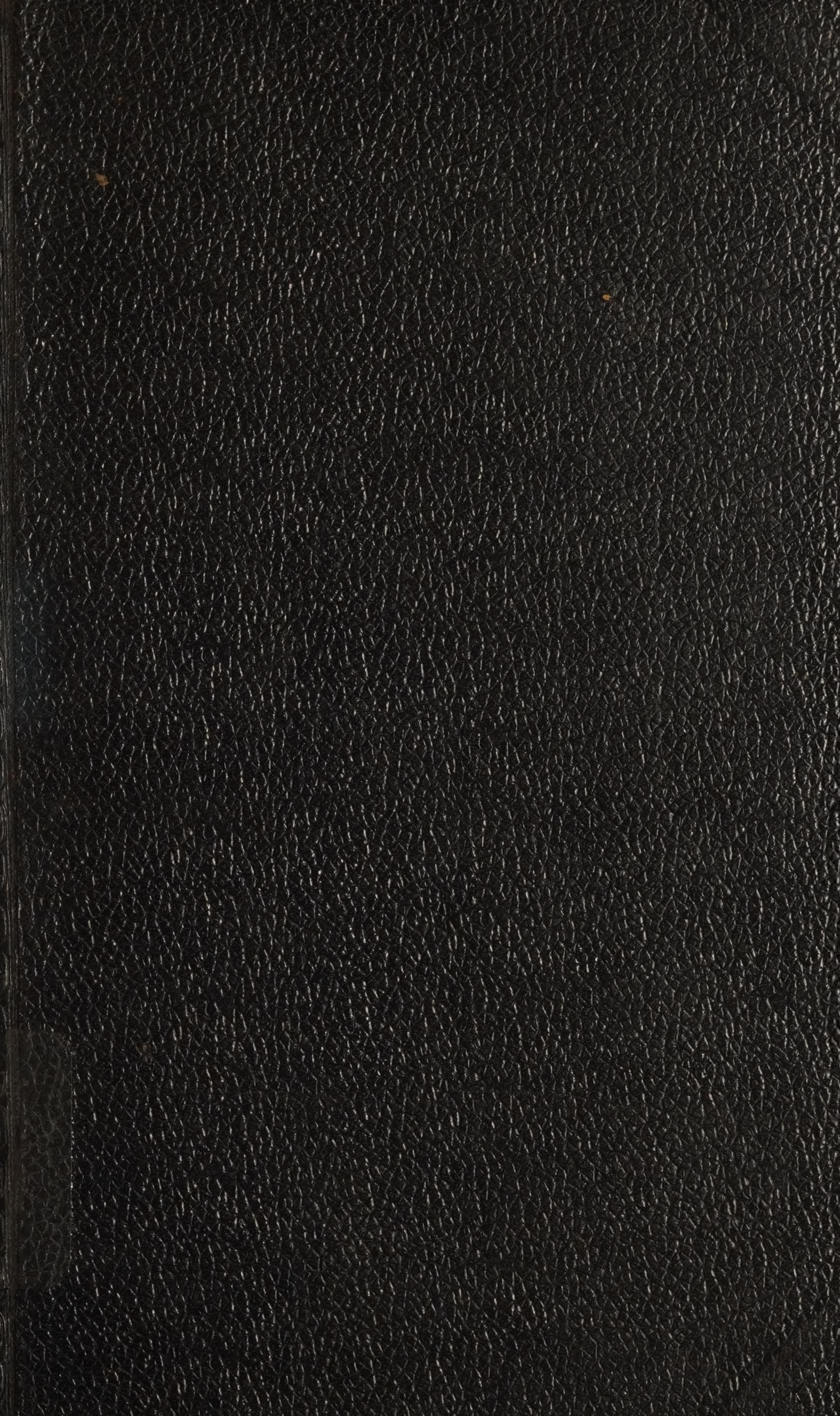
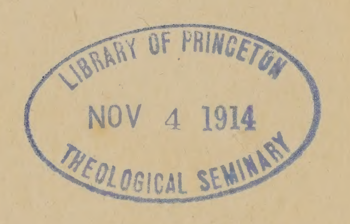
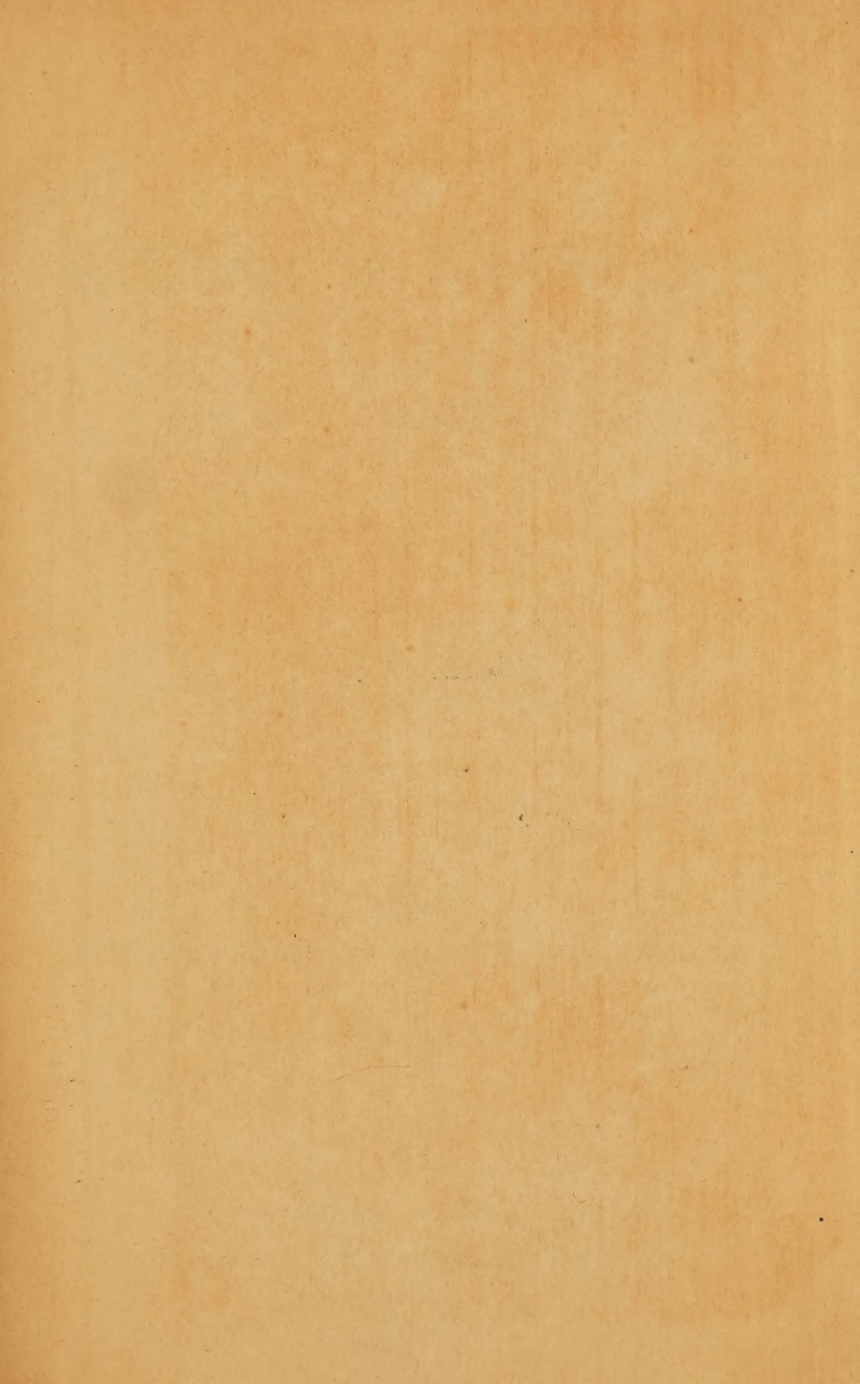
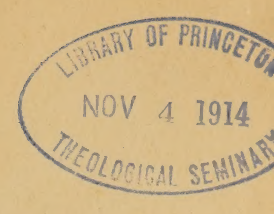










Die

Erlösung in Christo Jesu

nach der Lehre der katholischen Kirche

dargestellt

von

Dr. J. H. Oswald,
Professor am königl. Lyceum Hosianum zu Braunsberg.

Zweite verbesserte Auflage.

I. Band:

Christologie, oder Lehre von der Person des Erlösers.

Mit Erlaubniß des Hochwürdigsten Bischofs von Paderborn.

Paderborn und Münster.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1887.

Vorwort zur ersten Auflage.

Der Oeffentlichkeit überreiche ich hiermit aus meiner Feder eine neue dogmatische Monographie, welche die Lehre von der Erlösung in zwei Bändchen umfaßt. Da dieselbe wesentlich in der Weise und nach den Grundsätzen meiner voraufgehenden Publikationen gearbeitet ist, so hoffe ich auch diesmal auf gleich günstigen Erfolg rechnen zu dürfen.

Sofern ich mich selbst richtig beurtheile, liegt die Eigenartigkeit meiner literarischen Leistungen guten Theiles darin, daß ich auf den Gegenstand der Behandlung stets geradezu und unmittelbar eingehe, um ihn in mehr intuitiver und meditativer als in discursiver und induktiver Methode zu bewältigen; oder anders ausgedrückt, daß bei weitem mehr die *res* selbst, als das *circa rem*, sei es in historischer oder in philosophischer Richtung, mein ständiges Augenmerk bildet. An gedehnten, auseinandergezogenen dialektischen Discussionen sind meine Schriften gewiß nicht überreich, und das historisch-kritische Zubehör ist in ihnen mitunter wohl mehr als billig vernachlässigt. Daher nimmt es mich auch keineswegs wunder, daß die öffentliche Kritik bei aller Anerkennung, welche meine Schriften vor ihrem Richterstuhl gefunden haben, in der Sakramentenlehre z. B. meinte, daß manche meiner Sätze sofort annehmlicher erscheinen würden, wenn sie weniger unmittelbar und mehr als Ergebniß eines dialektischen Gedankenprocesses aufgestellt wären, und daß sie in der Eschatologie jene „formale Vollständigkeit" des historisch-kritischen Apparates ungern vermißte. Das

Eine indeß wie das Andere hängt zu tief mit meiner geistigen Natur-Anlage, Jugendbildung und amtlichen Lebensstellung zusammen, als daß ich in der Lage wäre, es vollends abzustellen; es gilt eben: non omnia possumus omnes. Uebrigens aber hoffe ich, daß, während das Erste unter Umständen sogar relativ für einen Vorzug erachtet werden kann, auch das Andere, mag es immerhin ein Mangel sein, bei meinem Leserkreise, den ich nach wiederholter öffentlicher Erklärung nicht unter den Fachgelehrten, sondern bei Studierenden, Seelsorgern und solchen Laien, welche diesen in der wissenschaftlichen Schätzung beiläufig gleichstehen, suche, weniger drückend hervortreten werde.

Wenn ich aber die Sache selbst in so hochbetonender Weise als das Ziel meines wissenschaftlichen Ringens angesetzt habe, so wolle man das doch nicht so verstehen, als ob ich rein sachlich genommen des Neuen und Eigenen so viel vorgebracht zu haben mir einbildete; habe ich doch den Stoff, wo immer ich ihn finden zu können vermeinte, gesucht, und die geehrten Männer, denen ich Belehrung schulde, seien sie genannt oder auch nicht, mögen meinen Dank zwischen den Zeilen des Buches lesen. Vielmehr, wenn meine Schriften, die vorliegende wie die andern, einigen Werth und einigen Reiz haben, wie ich doch wohl aus der günstigen Aufnahme, welche sie gefunden, schließen muß, so möchte dieser vielleicht gesucht werden dürfen in der individuell geprägten Verarbeitung und Wiedergabe des Stoffes, in der Combination und Gruppirung seiner Theile, in der praktisch-gemüthlichen Ausnutzung des Gegenstandes, sowie in dem Bestreben nach gemeinverständlicher Darstellung. Doch, da ich jede Art öffentlicher Selbstbespiegelung verabscheue, so erlaube ich mir nur noch rücksichtlich der Form der Darstellung zu versichern, daß ich derselben in vorliegender Schrift allen Fleiß zugewandt, ja mitunter nach dem angemessensten, aber populären Ausdruck geradezu gerungen habe. Wohl möglich, daß Satzbau und Glätte des Stils unter diesem Streben hin und wieder gelitten haben. Leser, welche leicht über die Seiten des Buches hinweg-

eilen, werden dem Texte öfter die Mühe nicht ansehen, welche die Wahl des Ausdruckes dem Verfasser gekostet hat.

Es mag theilweise in der Natur des behandelten Stoffes, es wird aber zum Theil doch wohl auch in der größern Reife des Geistes, welche die Jahre mit sich bringen, begründet sein, daß ich, wie in der Gnadenlehre, so auch in dieser Schrift die häufigern Ausläufe und Ergießungen, welche in mehren meiner frühern Schriften vorkommen, vermieden habe; und so ist es mir hoffentlich gelungen, auf einem verhältnißmäßig engen Raume das Grunddogma der christlichen Heilsökonomie mit einer sachlichen Vollständigkeit abzuhandeln, welche schwerlich irgend einen erheblichen Punkt wird vermissen lassen. Wenn aber dieser Traktat vielleicht weniger unmittelbares Interesse für das praktische Leben der Seelsorge bietet, als einige seiner Vorläufer, so wird das durch seine hervorragende Bedeutung im dogmatischen Lehrsysteme gewiß ausgeglichen.

So sei denn die vorliegende Schrift der Gewogenheit des theologischen Publikums empfohlen. In erster Linie wendet sie sich an meine Zuhörer, die jetzigen, aber namentlich auch die große Zahl der frühern aus und in der Heimath. Ich zweifle nicht, daß das Buch den meisten von ihnen zu Gesicht kommen wird: möchte es sie anmuthen als ein Gruß aus weiter Ferne von Seiten ihres alten und alternden Lehrers, möchte es bei ihnen das Andenken an unvergeßliche, nie wiederkehrende Stunden auffrischen, möchte es ihnen eine Mahnung sein, des Verfassers, der ihrer nimmer vergißt, liebreich auch vor dem Herrn zu gedenken!

Gibt Gott noch länger Muße und Geistesfrische, so darf ich die Darstellung des menschlichen Urstandes, des Sündenfalles und der Erbsünde als nächstfolgende Abhandlung in Aussicht stellen.

Braunsberg, am Allerseelentage d. 2. Nov. 1877.

Der Verfasser.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Beim Erscheinen der zweiten Auflage meiner Erlösungslehre habe ich die Ausstellungen, welche die übrigens im Ganzen wohlwollende Kritik in Einzelheiten gemacht hat, sorgfältig erwogen und nach Befund berücksichtigt. Allerdings hätte das noch umfassender und eingänglicher geschehen können und wohl auch geschehen sollen; aber meine wankende Gesundheit und die Ueberhäufung mit vielerlei andern Geschäften und Sorgen ließen das für diesmal unthunlich erscheinen. Auch hielt ich eine durchgreifende Umarbeitung des Werkes weder für nöthig noch für angezeigt. Obschon daher die neue Ausgabe im Wesentlichen unverändert blieb, so kann ich sie doch mit Recht eine verbesserte nennen. Denn nicht nur habe ich die Schrift in redaktioneller Hinsicht einer scharfen Revision unterworfen, sondern auch sachlich nicht unerhebliche Verbesserungen und Zusätze angebracht, so daß der Umfang derselben sich um ein Geringes vergrößert hat.

Natürlich sind auch hier die Verweisungen auf meine früheren Schriften nach den neuesten Ausgaben derselben eingerichtet: bezüglich ihrer gilt, was ich in der Vorrede zur dritten Auflage der Heiligungslehre vorbemerkt habe.

So möge denn die Erlösungslehre zum zweiten Male ihren Lauf antreten, in dem Kreise, für welchen sie (laut Vorwort zur 1. Auflage) bestimmt ist, beifällige Aufnahme finden, fleißig gelesen werden und des Guten mit Gottes Gnade vieles stiften.

Stieldorf, am Tage des hl. Ludwig, d. 25. Aug. 1886.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Die Christologie.



Einleitung und Uebersicht.

1. Die Erlösung im Sinne der christlichen Glaubenslehre bezeichnet im Allgemeinen die Wiederherstellung der in Adam gefallenen, sündigen Menschheit, besagt also ihre Wiederaufrichtung vom Falle, ihre Befreiung von der Sünde. Als solche tritt sie der Erschaffung des Menschen oder genauer der in und mit der Schöpfung gegebenen Erhebung und Begnadigung desselben correlativ zur Seite. Da nun die erlösende Thätigkeit, was hier als selbstverständlich oder erwiesen vorausgesetzt wird, lediglich von Gott ausgehen kann, so muß die Erlösung, auf diese ihre göttliche Causalität bezogen, als eine zweite und andere, von der erstern schöpferischen verschiedene, nicht ursprüngliche, sondern durch Mißbrauch der Freiheit auf Seite des Menschen veranlaßte Aktion Gottes, in der Absicht unternommen, die Menschheit trotz des Sündenfalles im Paradiese der ihr ursprünglich vorgezeichneten Bestimmung in der Vollendung entgegen zu führen, betrachtet werden. Schöpfung also und Erlösung sind zwei Thätigkeitsformen Gottes, welche, indem sie in der Vollendung ihr Ziel finden, mit dieser den Dreiklang göttlicher Werke nach Außen ausfüllen. — Gleichwohl ist es weder in der Wissenschaft noch im Volksunterricht gemeinüblich, die Erlösung in solcher Fassung mit der Schöpfung und Vollendung auf eine Linie zu stellen. Indem man nämlich in der Abfolge der Momente, welche in dem Werke der Wiederherstellung oder im Heilswerke (opus salutis) zu unterscheiden sind, von dem ewigen Rathschlusse Gottes, die gefallene Menschheit herzustellen, d. h. von der idealen Erlösung absieht, und indem man ferner die thatsächliche Wiederbringung der einzelnen Menschen d. h. die subjektive Erlösung unter der technischen Bezeichnung der Heiligung aussondert, beschränkt man den Begriff der Erlösung, wie sie gewöhnlich

verstanden wird, auf die Objektivität des göttlichen Heilswerkes, d. h. auf die ein für alle Mal in der Zeiten Fülle der Absicht und Bestimmung nach für die Gesammtheit der Menschen von Gott vollbrachte oder verwirklichte Ausführung des ewigen Heilsplanes zur Wiederherstellung der abfälligen Menschheit. Erst in solcher Anordnung gewinnt man die hergebrachte Viertheilung in der gesammten göttlichen Wirksamkeit nach Außen, welche als Erschaffung, Erlösung, Heiligung und Vollendung die einzelnen Großthaten Gottes (magnalia divina) aufzählt und verzeichnet. — Die Erlösung in diesem engern objektiven Sinne ist der Vorwurf der vorliegenden Schrift, da wir die Erlösung im subjektiven Verstande in frühern Schriften zur Darstellung gebracht haben. S. Heiligungs- und Sakramenten-Lehre.

2. Die Erlösung auf die göttliche Causalität bezogen bestimmt sich alsbald näher, wenn wir die Art und Weise derselben in Betracht ziehen. Mag nämlich auch die Wiederherstellung des sündigen Menschen in Weise einfacher Verzeihung der Schuld auf Seite Gottes, d. h. in Weise unvermittelter Wiederbegnadigung (Condonation) gedenkbar oder mit den göttlichen Wesensattributen vereinbar sein, auf jeden Fall war eine derartige Erlösung keine Nothwendigkeit vor Gott; und nach der bestimmtesten christlichen Offenbarungslehre muß die Erlösung, wie Gott sie in seinem freien Erbarmen verwirklicht hat, keineswegs als eine einfache Condonation der Sündenschuld und eine lediglich in der ewigen Liebe Gottes wurzelnde Wiederbegnadigung der sündebehafteten Menschheit, muß vielmehr, indem außer der Liebe auch die Gerechtigkeit Gottes sich geltend machte, als eine Wiederherstellung des Menschengeschlechtes unter Voraussetzung und auf Grund einer den Anforderungen des durch die Sünde verletzten göttlichen Rechtes zu voller Ausgleichung genügenden Gegenleistung (einer Genugthuung) betrachtet werden, welche durch einen Dritten der Sünde nicht Unterworfenen herangebracht ward, als eine solche also, welche nicht unmittelbar in der ewigen Liebe Gottes, sondern zunächst in der Rücksichtnahme auf die Leistung oder das Verdienst dieses Dritten ihre Wurzel treibt. Dieser ist es daher, welcher als Mittelsmann zwischen Gott und Mensch eingetreten ist, welcher darum der Mittler heißt, in dem Gott die Welt mit sich versöhnte: Er der Erlöser der gefallenen Menschheit in eminentem Sinne. Es muß aber die gedachte nähere Bestimmung in den christlichen Erlösungsbegriff sofort

aufgenommen werden, weil das Christenthum thatsächlich von keiner anders gearteten Erlösung weiß, denn von einer solchen, in der neben der erbarmungsvollen Liebe Gottes zur gefallenen Menschheit zugleich auch und zwar in geheimnißreicher Durchdringung mit jener der Erweis der absoluten Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes sich kund gibt. Nun ist aber der Erlöser in bemerktem Sinne, d. h. derjenige, durch welchen Gott die Welt mit sich versöhnt hat, nach Lehre des Christenthums unser Herr Jesus Christus, hochgelobt in Ewigkeit; und weil er es ist, welcher das Werk der Wiederbringung, stellvertretend für die Menschheit, in genügender Ersatzleistung vollzogen hat, so heißt er der Erlöser (*λυτρωτής,* redemptor), der uns los oder frei macht von den Banden der Sünde, indem er die Loskaufssumme erlegt zur Erledigung aus der Knechtschaft, der wir durch die Sünde verfallen waren; heißt auch der Heiland (*σωτήρ,* salvator), weil aus seinem Werk allein für Alle, welche in Folge der Sünde verloren waren, Rettung und Heil (*σωτηρία,* salus) entspringen kann. Das ist „das Geheimniß der Erlösung, welches von Anbeginn und von Ewigkeit verborgen war, nun aber geoffenbart worden ist in seinen Heiligen, welchen Gott kund thun wollte den Reichthum der Herrlichkeit dieses Geheimnisses (*μυστηρίου,* sacramenti) unter den Heiden, welches ist Christus, der da ist in Euch die Hoffnung zur Herrlichkeit“, Coloss. 1, 26 f.

Das Geheimniß der Erlösung kann füglich als das Centraldogma der ganzen christlichen Religionslehre bezeichnet werden. Wenn wir uns nach Christo dem Erlöser als seine Religionsverwandten „Christen“ nennen, so geschieht es freilich auch, weil mit ihm als Organ der göttlichen Offenbarung, wie sich zeigen wird, diese letztere zum vollen Abschluß gelangen mußte und gelangte, aber doch auch und vorzugsweise, weil das Lehrstück, daß die Welt durch Christum mit Gott wieder versöhnt oder erlöset ist, die specifische Unterscheidungslehre jedes christlichen Religionsbekenntnisses im Gegensatz zu Judenthum, Muhammedanismus und Heidenthum bildet. Das Trinitätsdogma, in welchem die eigentliche Gotteslehre kulminirt, und das Erlösungsdogma, in welchem Gottes Thätigkeit nach Außen ihren Gipfelpunkt findet, sind als dort ewig in sich abgeschlossene, hier zeitlich ein für alle Mal vollzogene göttliche Thatsache die beiden Polhöhen der christlichen Dogmatik.

3. Seinen ewigen Rathschluß, die in Adam gefallene Menschheit durch Christum vom Falle wieder zu erheben, hat zwar Gott alsbald nach der traurigen Katastrophe, wie bekannt ist, durch unzweideutige Kundgebungen, namentlich im sog. Protoëvangelium, bezeugt, die wirkliche Ausführung aber dieses Planes, oder den Vollzug der Erlösung nichtsdestoweniger durch beiläufig vier Jahrtausende verschoben. Es knüpft sich also zeitlich die Erlösung in ihrer Ausführung keineswegs unmittelbar an den Sündenfall, vielmehr ist der Erlöser der harrenden Menschheit nicht sofort im Anfang ihrer außerparadiesischen Geschichte, sondern nach langem Intervalle erst in der Mitte — der Fülle — der Zeiten (πλήρωμα) erschienen. Der denkende Mensch fragt nach der göttlichen Absicht bei solchem Verzuge. Ist es nun auch dem Sterblichen versagt, den dunkeln Abgrund des göttlichen Heilsplanes völlig zu durchschauen, so lassen sich gleichwohl zur Verständigung über diese Verschiebung bedeutsame Congruenzgründe verschiedener Art beibringen. Indeß ist es nicht dieses Ortes, solche im Detail und allseitig vorzulegen. Für unsern Zweck genügt die Bemerkung, daß alle diese Gründe, so viele deren namhaft gemacht werden, in der Hauptsache auf jene liebevolle Weisheit Gottes zurückführen, welche den Menschen die Erlösung selbst so nützlich und ersprießlich wie immer möglich machen wollte. Durch die Verschiebung der Erlösung auf die Fülle der Zeiten erreichte aber Gott seine liebreiche Absicht in doppelter Weise und Richtung. Einen Theil der Menschheit in der vorchristlichen Zeit — die Heidenwelt — ließ Gott, um mich des apostolischen Wortes zu bedienen (Ap.-Gesch. 14, 15, vgl. 17, 36), seine Wege gehen. Er ließ zu, daß in der Heidenwelt die Sünde nach allen Richtungen sich ausgestalte und entfalte, aber um es der Menschheit zum tiefgefühlten Bewußtsein zu bringen, wie groß das Elend der Sünde, wie armselig der sich selbst überlassene Mensch, wie verzweifelt seine Lage sei. Dadurch mußte das Bewußtsein der Sündenschuld und in Folge davon das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit auf's Höchste gesteigert, und, weil nach der katholischen Lehre auch im gefallenen Menschen noch nicht jede Spur des Guten erloschen war, weil zugleich auch die auf einstige Erlösung heller oder dunkler hinweisende Uroffenbarung auch den Heiden noch zu statten kam, so mußte mit dem Gefühl der Bedürftigkeit auch die Sehnsucht nach der in Aussicht gestellten Rettung lebendig erhalten, bezieh. geweckt

werden. — Eine andere kleinere Hälfte der Menschheit sonderte Gott aus der Masse der Völker aus, das Haus Jacobs, um dasselbe durch positive Veranstaltungen auf das Werk der Erlösung und seine Aufnahme pädagogisch vorzubereiten oder heranzuerziehen. Das geschah namentlich durch die zahlreichen Vorausverkündigungen des künftigen Erlösers in der positiven Offenbarung des A. B., die sog. messianischen Weissagungen, durch welche in beständigem Fortschritt größerer Klarheit und Bestimmtheit vom Protoëvangelium an bis auf Johannes in der Wüste, mit dem der A. B. zu Ende geht, die Person des Messias oder Heilandes, seine Zeit, die Zustände und Natur seines Werkes mehr und mehr also enthüllt wurden, daß es zuletzt nur des frohen εὑρήκαμεν (Joh. 1.) bedurfte, um den geradsinnigen Israeliten, wie Nathanael, zum Glauben an Jesus von Nazareth und seine messianische Sendung zu bringen. Es versteht sich hierbei leicht, daß mit jener Gegenüberstellung der Heiden- und Judenwelt ihre beiderseitige Bestimmung in der göttlichen Fürsorge nur vorwaltend, nicht ausschließlich bezeichnet sein soll, denn in voller Ausschließlichkeit würde sie offenbar die göttliche Absicht haben vereiteln müssen. So aber ist klar, daß durch solche theils mehr negative Vorbereitung auf die Erlösung bei den Heiden, theils mehr positive bei den Juden (also mag man sie nennen), zwar nicht diese an sich selbst, wohl aber ihre Aufnahme seitens der Menschheit ungemein gefördert ward.

Erkennen wir in dieser göttlichen Absicht den Hauptgrund für den zeitlichen Verzug der Erlösung durch vier Jahrtausende, so darf dabei nicht außer Acht bleiben, daß durch die verzögerte Ankunft des Erlösers die vorchristliche Menschheit keineswegs so sehr, als auf den ersten Blick scheinen könnte, gegen die spätere in Nachtheil gesetzt wird. Denn die Erlösung, allerdings erst in der Mitte der Zeiten ausgeführt und vollbracht, besitzt auch rückwirkende Kraft, und kam daher auch der vorchristlichen Heiden- wie Judenwelt, wenn auch nicht in gleicher Weise und in gleichem Maße, zu Gute. Auch in der vorchristlichen Heiden- und Judenwelt war Heilswirkung möglich, sie waren nicht rettungslos verloren; denn es ist die bestimmte Lehre unserer Kirche, daß wenigstens unter den zum Freiheitsgebrauch gelangenden Menschen Niemand, sei es vor oder nach Christus, anders verloren geht als durch seine frei persönliche Schuld. Vgl. Heiligungslehre

S. 205 f., 210 ff. War also Wiederbringung der Einzelnen auch in jener Zeit möglich, so konnte sie gleichwohl nur geschehen in Kraft dessen, der Aller Heiland ist, sohin in Kraft der obwohl noch künftigen, doch schon vorab wirksamen Erlösung. Es ist nicht dieses Ortes, genauer die Weise darzulegen, in welcher auch dazumal schon die Menschen an der Frucht der Erlösung Theil nehmen konnten; genug, eine solche war möglich, und hat sich auch in vielen Fällen verwirklicht, unter dem Vorbehalte jedoch, daß die Gerechtfertigten der vorchristlichen Zeit zum wirklichen Besitze der ihnen bestimmten Seligkeit nicht früher gelangen konnten, als bis das Werk der Erlösung thatsächlich vollendet war.

4. Das Christenthum behauptet nun, wie schon angedeutet, daß Jesus von Nazareth, über dessen irdischen Wandel die Evangelien berichten, der alsbald nach dem Sündenfalle vorausverkündigte, und dann in einer Reihe von Weissagungen gezeichnete Messias-Erlöser der Menschheit sei, und daß derselbe während seines irdischen Lebens das große Werk der Wiederversöhnung in gedachtem Sinne ausgeführt habe. Es gehört nun freilich mit zu unserer Aufgabe, diesen Nachweis zu liefern. Weil derselbe jedoch in seiner Ausführung mehr historischer und exegetischer als eigentlich dogmatischer Natur ist, so wollen wir hier mit einer kurzen Skizze uns begnügen und diese unter der Rubrik: „Erlösung und Erlöser in der vorchristlichen Zeit" als Vorbereitungsstadium auf die christlich dogmatische Erlösungslehre behandeln.

Gehen wir, nachdem erwiesen, daß Jesus von Nazareth der Messias und als solcher der Heiland der Welt ist, darauf zur eigentlichen Theorie der Erlösung über, so hat diese es zwar dem Wortlaute nach nur mit dem Werke selbst zu thun. Das Werk ist aber gewirkt von einem historischen Subjekte, unserm Herrn Jesus Christus. Da nun aber beide, die Person des Erlösers und das Werk der Erlösung, so durchaus außerordentlich und eigenartig sind, auch in ihrer Eigenthümlichkeit gegenseitig sich in dem Maße bestimmen, daß das Werk nicht ohne den Wirkenden, die Thatsache nicht ohne ihren Urheber, die Erlösung nicht ohne den Erlöser, auch nur entfernt verstanden werden könnte: so folgt, daß die Lehre von der Erlösung die Lehre von der Person des Erlösers in sich aufnehmen muß; so wie auch, sobald dies einleuchtet, daß die Erkenntniß der Person der

Betrachtung ihres Wirkens in der Behandlung voraufgehen muß. Demgemäß zerfällt die Lehre von der Erlöſung — der Vorwurf dieſer Schrift — in zwei Abſchnitte, deren erſterer die Lehre von der Perſon Chriſti, die Chriſtologie, der andere aber die von ihm vollbrachte Erlöſung, die Soteriologie, enthält. Das höhere Einheitsband, welches beide Theile umfaßt, wäre, wenn wir darauf Gewicht legen wollen, leicht aufzuweiſen, als nämlich in der Perſon Chriſti ſelbſt gelegen. Kann es ſich bei der Kenntnißnahme von einer Perſon nur um die Doppelfrage handeln, was ſie iſt an ſich und was ſie iſt in Bezug auf Anderes, d. h. was ſie thut, ſo könnte ſelbſtredend die ganze Erlöſungslehre als Chriſtologie in weiterm Sinne begriffen werden, von welcher dann die Soteriologie nur einen untergeordneten Theil bilden würde; genau ſo wie die ganze Dogmatik, als Theologie oder Lehre von Gott, außer der eigentlichen Theologie, d. i. der Lehre von Gottes Sein und Leben, als zweiten Abſchnitt die Lehre von den Werken Gottes enthält; und um die Analogie vollſtändig zu machen, würde chriſtologiſch der Nachweis der Meſſiaswürde Jeſu — unſer Vorbereitungsſtadium — theologiſch dem Beweiſe des Daſeins Gottes entſprechen.

Es iſt indeß in den dogmatiſchen Werken, beſonders den älteren, nicht ſehr üblich, die beiden Abſchnitte der Erlöſungstheorie unter der Aufſchrift von Chriſtologie und Soteriologie zu behandeln, man entnimmt vielmehr die Bezeichnungen beider Traktate von einer näheren Beſchaffenheit, ſei es der Perſon ſei es des Werkes, welche ihren Vorwurf bilden; was allerdings auch an dieſer Stelle unſerer Wiſſenſchaft ſchon zuläſſig iſt. Der chriſtliche Erlöſungsbegriff, wie wir ihn oben vorlegten, erheiſcht nämlich als den Urheber derſelben: Gott ſelbſt, der ins Geſchlecht der Menſchen eintritt. Wir müſſen das hier als nachgewieſen vorausſetzen, obgleich wir gelegentlich darauf zurückkommen. Nun eben dieſer Eintritt Gottes, näher des Sohnes Gottes ins Menſchengeſchlecht, iſt ſelbſt oder bedingt doch unmittelbar den dogmatiſchen Charakter deſſen, der die Erlöſung vollbrachte. Der Menſch gewordene Sohn Gottes, oder abſtrakt die Menſchwerdung des Sohnes Gottes iſt alſo Gegenſtand des erſten Abſchnittes, und ſo wird die Chriſtologie zur Inkarnationslehre. — Aus gleichem Grunde iſt das Werk der Erlöſung in ſeiner Ausführung äquivalente Gegenleiſtung gegen die Schuld und Strafe der Sünde, d. h. iſt

Genugthuung; ſo geſtaltet ſich die Soteriologie zur Satisfaktionstheorie. — Chriſtus Jeſus, unſer Herr und Heiland, unſer Eins und Alles, iſt ſomit der hochwichtige Gegenſtand unſerer Darſtellung, an die wir ſchüchtern die Hand anlegen, jedoch auch muthig und voll Hoffnung auf einen für Zeit und Ewigkeit erſprießlichen Erwerb theologiſcher Erkenntniß. „Ich erachte, daß Alles (nämlich: was ich immer dafür als Einſatz hingeben kann) nur Nachtheil iſt in Vergleich zur Ueberwucht der Erkenntniß meines Herrn Jeſu Chriſti", Phil. 3, 8.

A. Das Vorbereitungsstadium.

Der Erlöser und die Erlösung in der vorchristlichen Welt bei Juden und Heiden.

§ 1.

1. Die Urzeit bis zur Sündfluth. — Die Menschheit war in Adam gefallen. Allein so tief auch gleich in den Anfängen ihrer Geschichte ihr Fall sein mochte, rettungslos verloren war sie nicht; sie konnte zwar nicht aus eigenen Mitteln, aber doch durch Gottes erbarmungsreiche Gnadenfülle von ihrem Falle wieder erhoben, sie konnte erlöset werden. Wenn sich diese Erlösbarkeit des sündigen Menschengeschlechtes auch aus der Natur der Abfallssünde unserer Stammeltern und aus dem Verhältnisse der Nachkommen zu ihnen begründen läßt — vgl. darüber Urgeschichte S. 97 ff. —, so kann freilich die Thatsache der Erlösung, da sie in Gottes freier Liebe ihren Ursprung hat, uns nur von Außen bezeugt werden. Obgleich diese selbst nun einer fernen Zukunft anheimfiel, so hat doch Gott seinen gnädigen Rathschluß, die Menschheit zu erlösen, alsbald nach dem Falle noch im Paradiese den Stammeltern kund gegeben. Das geschah durch die denkwürdigen Worte, in denen Gott, als er „beim Wehen des Tages im Garten einherging", um über die armen Sünder, welche im Bewußtsein ihrer Schuld vor den Augen des Richters sich zu verbergen suchten, das Urtheil zu fällen, jene Zusage machte, welche unter dem gefeierten Namen des Protoëvangeliums oder der ersten frohen Botschaft gäng und gäbe ist. (Gen. 3, 11 ff.) Hier liegt daher der Ausgangspunkt unserer Skizze. Als nämlich beim richterlichen Verhör

Adam seine Schuld auf das Weib, dieses aber auf die Schlange, deren sich Satan als Organ zur Verführung bedient hatte, abzuwälzen versuchten, legt der Herr den Fluch auf die Schlange, der aber in Segen für die Menschheit umschlägt. V. 14: „Weil du das gethan, sollst du verflucht sein unter allen Vierfüßigen und Thieren des Feldes, auf deinem Bauche sollst du kriechen und Staub fressen alle Tage deines Lebens“. Die Worte gehen ihrem nächsten Laute nach offenbar auf die Schlange, sind aber zweifelsohne im höheren Sinne zugleich auf den Teufel (Weish. 2, 24) mit zu beziehen. Werden sie auf die Schlange bezogen, so liegt ja der Thatbestand augenscheinlich in der Natur vor, falls man nur unter „Staub“ staubbedeckte Kräuter versteht. Es mag dahin gestellt bleiben, ob sich die Natur der Schlange nach dem nächsten Wortlaute fortab zur jetzigen umgeändert hat, oder ob bisher schon Vorhandenes nunmehr als Signatur der Strafe bezeichnet werden soll, der Strafe, hinsichtlich des Thieres, was ja für sich keiner Schuld fähig ist, natürlich nur als Pönalität oder Merkzeichen der Strafe für den schuldigen Menschen. Sofern aber die Fluchworte den Satan treffen, wird zur Einführung des Folgenden auf die Gehässigkeit und Verächtlichkeit hingewiesen, in welcher derselbe fernerweit bei den Menschen stehen soll. — V. 15: „Feindschaft (אֵיבָה von אָיַב = hassen, anfeinden) will ich gründen zwischen dir und dem Weibe, deinem Saamen und ihrem Saamen. Er[1]) wird dir den Kopf zertreten (שׁוּף = stechen, schlagen, verwunden; die Kopfwunde ist, auch bei der Schlange, Todes- oder, wie unsere Vorfahren sagen würden, Verchwunde) und du wirst ihm die Ferse stechen (bekanntlich im Urtexte dasselbe Verb, so daß sich der Gegensatz nur zwischen Kopf und Ferse bewegt. Stich in die Ferse ist eine leichte und keineswegs tödtliche Blessur)“. Zur dogmatischen Würdigung der Stelle geben wir folgende Glossen. 1. Den

---

[1]) Der Urtext, wie er vorliegt, läßt grammatisch keine andere Uebertragung zu, nicht wegen des הוא, das freilich auch הִוא d. i. הִיא punktirt werden könnte, sondern weil sowohl das zu ihm gehörige Verbum die im Hebr. nach dem Genus unterschiedene forma masculina trägt, als auch das auf es zurückbezügliche Pronominalsuffix im folgenden Komma das männliche ist. Ueber die Berechtigung des ipsa in der Vulgata streiten wir nicht, weil wir für unsere Zwecke hier von der Mitbeziehung der Worte auf die Mutter Christi, welche bei ihrer unbefleckten Empfängniß zur Sprache kommt, absehen. S. Urgesch. S. 205 f.

Fluch (אָרוּר) spricht der Richter aus nicht über den sündigen Menschen Adam, nicht einmal über das Weib, läßt vielmehr die freilich nichtigen Entschuldigungsgründe hingehen, sondern lediglich über den in der Schlange verborgenen Teufel, welcher somit als der erste und vornehmste Urheber der Unthat bezeichnet wird. Verfluchen ist gleich „verdammen". Das Unterbleiben der Verfluchung der Menschen deutet somit merklich die frohe Aussicht auf künftige Herstellung an. 2. Feindschaft zwischen Menschheit und dem Teufel will Gott setzen (שִׁית), also auf die Dauer gründen und befestigen. Allerdings begründete die Verführung der Stammeltern durch Satan dessen Herrschaft auf Erden über die Menschen (Hebr. 2, 14; vgl. Trid. Sitz. 5. 1); aber daß diese Herrschaft keine absolute, vielmehr nur eine solche sein werde, in welcher der (weil besiegt) Beherrschte gegen die Fessel der Knechtschaft angeht und seinem Sieger die errungene Obmacht wieder streitig macht, das liegt in dem Worte „Feindschaft", das wohl richtiger noch mit Befehdung und Befeindung gegeben würde. Man beachte es wohl: der Ausdruck Herrschaft einer- und correlativ Knechtschaft andererseits wird in diesem für unser Geschlecht so milden Urtheilsspruch nicht einmal aus Gottes Munde vernommen. Allerdings hatte der Fürst der Hölle durch seine Verführung die Erde zu seiner andren Domäne gemacht; die Menschheit war ihm verfallen, aber laut der Aussage des gnädigen Richters wird die Knechtschaft des Menschen umschlagend zu einer Anfeindung gegen die usurpirte Herrschaft. Somit ist die Menschheit nicht gänzlich darnieder geworfen, sie rafft sich — mit Gottes Hülfe — auf, sie kämpft gegen ihren Zwingherrn. 3. Endlicher Sieg der Menschheit in diesem Kampfe, Satan wird von der Menschheit überwunden, denn der Saame des Weibes zertritt ihm den Kopf = erwürgt ihn (1. Joh. 3, 8), während es für die Menschheit in diesem Kampfe nur leichte Wunden absetzt. — So die protoëvangelische Weissagung. Ihre Beziehung auf Christum liegt zu klar vor, um noch weiterer Besprechung zu bedürfen. An die Versuchung in der Wüste und den dreifachen Sieg Christi über den Teufel (Matth. 4) mag als an die nächst liegende Erfüllung eben erinnert werden. Können wir nun auch nicht genau bestimmen, bis zu welchem Grade der Klarheit die zunächst betheiligten Stammeltern den Sinn der göttlichen Zusage erkannt haben mögen; daß sie in ihr einen Hinweis auf die künftige Erhebung vom

Falle, und zwar einen solchen, welcher sie vor Verzweiflung bewahrte, finden konnten und gefunden haben, ist selbst nach der hl. Urkunde zweifellos. Man beachte Folgendes. Der Tod war ihnen für den Fall der Uebertretung des göttlichen Gebotes angedroht (Gen. 2, 17); er ward aber nicht sogleich vollzogen. Die Strafen, welche trotz des milden Urtheilsspruches verhängt wurden (Gen. 3, 16—19), waren hart, aber doch so geordnet, daß sich in ihrer unverkennbaren Heilsamkeit[1]) das Moment der erbarmenden Gottesliebe geltend machte; ihr Widersacher war verflucht, und die endliche wenn auch erst spät erfolgende Ueberwindung desselben war ihnen verbürgt: das Alles mußten sie fühlen oder doch ahnen; und so stimmt es aufs Beste zu ihrer Gemüthslage, wenn Adam nunmehr sein Weib, das ihm Anlaß geworden, der angekündigten Todesstrafe zu verfallen, dennoch חַוָּה = die Lebenbringende nennt, eben weil ihr Saame den Tod bringenden Verderber (Joh. 8, 44) besiegen, weil sie die Mutter alles Lebendigen, als die Ahnfrau des Siegers über den Mörder von Anbeginn, sein wird.

Auch die unmittelbar auf die Verstoßung aus dem Paradiese folgende Geschichte zeigt uns in der Menschheit zwar ein tief gesunkenes, sündhaften Regungen und Leidenschaften anheimgefallenes, aber doch nicht ein schlechthin verlorenes, verdammliches Geschlecht. Ja jene Theologen, welche bei den Stammeltern klare Einsicht in die künftige Erlösung und wohl gar in die göttliche Persönlichkeit ihres Urhebers annehmen zu dürfen glauben, haben einigen Grund, sogleich Gen. 4, 1 in den Worten Evas, als sie zum ersten Male Mutter ward: „ich habe erzielt (קָנִיתִי mit Bezug auf den Namen ihres Erstgebornen Kain) einen Mann, der Gott ist (אִישׁ אֶת־יְהוָֹה)", die Hoffnung ausgesprochen zu finden, daß schon in ihrer Erstgeburt die Verheißung von ihrem Schlangen-tödtenden Saamen erfüllt werden soll. Allein wenn wir auch dem nicht beipflichten können, sondern übertragen: „mit Gottes Hülfe (Vulg. per deum) habe ich einen Menschen erzielt", so wird doch eine leise Hindeutung auf den Segen,

[1]) Die Schmerzen der Schwangerschaft u. s. w., über das Weib verhängt, sind in ethischer Schätzung offenbar ein Heilmittel gegen die fleischliche Lust; der harte Frohndienst zur Gewinnung der Nahrungsnothdurft arbeitet gleichfalls dem sinnlichen Hange entgegen; und selbst die eingetretene Sterblichkeit kann in Voraussicht der Schrecken des Todes heilsame Furcht und sittlichen Lebensernst einflößen.

der sich an des Weibes Saamen knüpft, kaum zu verkennen sein. Allerdings wucherte in der jungen Menschheit das Böse gewaltig; es ist nicht unsere Aufgabe, die Documente dafür, die ohnehin Jedem erinnerlich sind, aus der Urgeschichte herzuzählen. Aber neben den entartenden Menschenkindern erhielt sich doch auch abgesondert von ihnen in der Nachkommenschaft Seths unter den Gottessöhnen die Furcht des Herrn: unter Adams Enkel durch Seth, unter Enosch, begann nach Gen. 4, 26 die öffentliche Gottesverehrung; dessen Urenkel Henoch ward nach Gen. 5, 22 wegen seines „Wandels vor Gott" entrückt und ins Paradies versetzt; und Lamech, Noahs Vater, nannte, sonder Zweifel in leiser Hindeutung auf die bessere Zukunft, das. V. 29, seinen Sohn mit diesem Namen, der „Trost" bedeutet, „weil dieser uns trösten wird in unsern Arbeiten und Mühseligkeiten auf der Erde, welche Gott verflucht hat" (Gen. 3, 17). Und als nun durch Vermischung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern die Bosheit und das Verbrechen auf Erden so riesenmäßig heranwuchs, daß das Geschlecht der Menschen in Sünde und Gräuel schien verkommen zu müssen, da säuberte Gott den Wohnplatz der Menschen vom Verderben bringenden moralischen Schmutze durch die große Fluth, in welcher er jedoch die Familie Noahs, acht Seelen (1. Petr. 3, 21), als Hoffnungskern für die Zukunft zu erhalten wußte.[1])

2. Die Periode der Absonderungen bis zur Constitution des Volkes Israel als Gottesvolkes. — Wie in der ersten, so traten auch in dieser Periode Heidenthum und Judenthum noch nicht nach ihrem Begriffe wirklich auseinander; allein Gott der Herr deutete doch im Verlauf derselben die Weise, wie er den Heilsplan an der Menschheit ausführen oder besser diese auf ihn vorbereiten wollte, bereits durch wiederholte Ausscheidungen und Absonderungen an, durch welche er die abgetrennten Bruchtheile der Menschheit von der positiven Vorbereitung auf die Erlösung fern hielt und sie nach dem apostolischen Worte ihre eigenen Wege gehen ließ (s. oben). So schied denn in diesem Sonderungsprocesse die Heidenwelt aus dem Weichbilde besonderer Leitung Gottes allmählich aus, bis zur Gründung des auserwählten Volkes in der Familie Jacobs. Dies die Signatur

[1]) Ich kann mich nicht dazu verstehen, das Diluvium oder den Kataklysmus, wie üblich zu werden scheint, die Sintfluth zu nennen, obgleich allerdings historisch diese Schreibung allein berechtigt ist; vgl. Eschat. 4. Aufl. S. 387 Anm.

der ganzen Epoche. Die erste große Aussonderung erfolgte alsbald nach der Fluth gleich unter den Söhnen des zweiten Stammvaters der Menschheit, uns angezeigt in der merkwürdigen Aussage Noahs über das künftige Geschick seiner drei Söhne, Gen. 9, 25—27. Nach der bekannten Frevelthat Chams, an welcher dessen Sohn Canaan scheint betheiligt gewesen zu sein, bricht der erwachte Vater, vom Vorgefallenen unterrichtet, in die Worte aus: „Verflucht sei Canaan, Knecht der Knechte soll er sein seinen Brüdern, (und er sprach weiter) gesegnet (gepriesen) sei Jehova der Gott Sems; weit mache es Gott dem Japheth (יַפְתְּ אֱלֹהִים לְיֶפֶת im Verb eine Beziehung auf den Personennamen), und er wohne in den Hütten Sems; Canaan sei sein Knecht.“ Wir können nicht umhin in diesen Worten die zweite bedeutsame Weissagung von der künftigen Erlösung, die erste nach der protoëvangelischen, anzuerkennen. Wie dort so schlägt auch hier der Fluch über den Einen zum Segen[1]) um für den Andern. Die Weltgeschichte bezeugt es auch sattsam, daß das Fluchmal Canaans (abgesehen von den eigentlichen Canaaniten mit ihrer gräulichen Versunkenheit, welche sie der Vertilgung durch Israel entgegen führte) den Nachkommen Chams, in denen wir hauptsächlich die Negervölker Mittelafrikas zu suchen haben, auf die Stirn eingedrückt ist — man denke nur an die Sklaverei der Neger. Es versteht sich dabei, daß solcher Fluch nur die Völker im Ganzen, nicht die einzelnen Personen trifft. — Was aber die beiden Andern, die Brüder Chams, anbelangt,

---

[1]) Die Pointe bewegt sich in dem Gegensatz von אָרוּר und בָּרוּךְ. Man stoße sich nicht daran, daß letzteres nicht unmittelbar auf Sem, sondern auf Jehova als den Gott Sems bezogen wird. Wie so manch andere Wörter hat ברך und seine Derivate im Hebr. correlative Bedeutung, so daß es beide Glieder der Proportion umfaßt. Uns fehlen oft entsprechende Ausdrücke. Es bedeutet nicht bloß den Segen, den Gott den Menschen gewährt, sondern auch die entsprechende Reaktion auf Seiten des Menschen, also etwa Dank und Lobpreis, sowohl das *εὐλογεῖν* wie das *εὐχαριστεῖν* beim Nachtmahl des Herrn umfassend. Da nun im Texte baruc in passiver Form auf Jehova, aber als den Gott Sems bezogen wird, so liegt darin nach der Weise unserer sprachlichen Anschauung allerdings unmittelbar nur, daß Sem veranlaßt wird, Jehova zu danken oder ihn zu preisen; aber nach hebräischer Auffassung einschließlich zu preisen dafür, daß Jehova ihn gesegnet hat. Für diesen hebr. Idiotismus erinnere ich den Sprachfreund an גָּמַל, חֶסֶר, עָנָה u. s. w. Wir bleiben also berechtigt, vom Gottessegen über Sem zu sprechen.

so liegt so viel klar vor, daß der Segen des Herrn, bei welchem wir nicht umhin können an das künftige Heil der Erlösung zu denken, seinen Ursprung nehmen wird in Sem d. h. in seiner Nachkommenschaft. Somit ist unter den drei neuen Stammhaltern der Menschheit Sem, der Urahn Abrahams und Jacobs, der Erwählte vor seinen Brüdern; und so haben wir hier die erste Absonderung, in welcher zwei Drittheile der Menschheit von der bezüglichen Verheißung ausgeschlossen werden. Also präcisirt sich der Saame des Weibes (Gen. 3) zum Saamen Sems (Gen. 9). Aber bedeutsam ist auch die Stellung, welche dem Japheth, dessen Nachkommenschaft vorzugsweise bei den abendländischen oder europäischen Indogermanen zu suchen ist, in der künftigen Heilsökonomie angewiesen wird. Größere Ausbreitung wird ihm voraus verkündigt; und wer sieht nicht, in welchem Grade sich diese Zusage bewährt hat? Bevölkern doch indogermanische d. i. japhethidische Europäer zur Zeit beinahe die gesammte Oberfläche der Erde. Soll aber Japheth in Sems Hütten wohnen, so mag damit immerhin angezeigt sein, daß, wie der Verlauf der Weltgeschichte darthut, die Japhethiden mehr und mehr die Semiten von der Schaubühne der Weltgeschichte in den Hintergrund verdrängen werden; allein in sofern in dem Gottessegen für Sem das künftige Heil gefunden wird und werden muß, haben wir in der noachischen Weissagung eine Hindeutung auf jenen Heilsplan, den uns der Apostel im Römerbriefe Kap. 11 schildert, nach welchem, während Israel (Sem) sich verstockte und im großen Ganzen des Heils verlustig ward, das Heidenthum der Griechen und Römer (Japhethiden) in seine Stelle einrückte, d. h. in seinen Zelten wohnte, bis zur vorbestimmten Zeit. Somit finden wir in der Weissagung ein zweifaches Moment: Vermittlung des Heiles an die Heiden durch die Juden; und (einstweiligen) Ausschluß der Juden von demselben.

Mit Sem hat bei dem hohen Lebensalter, welches die Erzväter erreichten, nach der biblischen Chronologie, Abraham noch zusammen gelebt. Und so gelangen wir zu dem großen Manne, mit welchem die zweite große Aussonderung anhebt, jene Ausscheidung, welche die Erwählung des Volkes Israel zum Gottesvolke bereits anbahnt; denn „Kinder Abrahams" heißen die Israeliten Matth. 3, 9, wenngleich noch nicht vollzieht, zu Abraham, der biblisch wie außerbiblisch (bei den Muhammedanern) der Freund Gottes heißt, dem Vater der

Gläubigen, der durch den Glauben gerechtfertigt ward (Röm. 4), dem Patriarchen vorzugsweise, dem Urahn des Messias, nach welchem der Heiland im Eingang der Genealogie „der Sohn Abrahams“ genannt wird. — Wiederum war die Welt in Abgötterei und Lasterhaftigkeit versunken, welche selbst in Abrahams Familie eingedrungen, als Gott der Herr diesen seinen Liebling mitten aus der Heidenwelt berief in ein entlegenes Land, das für ihn und seine Nachkommen zum Lande der Verheißung, zum „gelobten Lande“ werden sollte, damit er der Hort des Glaubens an den einzig wahren Gott und der Hoffnung auf das künftige Heil der Menschheit werde. Gleich bei seiner Berufung wird ihm die Verheißung zu Theil, Gen. 12, 3: „in dir sollen alle Stämme der Erde gesegnet werden“; aber näher erklärt und bestimmt wird dieselbe, nachdem der Erzvater in der Opferung seines einzigen Sohnes den höchsten Erweis seines glaubensvollen Gehorsams abgelegt hatte, und unter ausdrücklicher Beziehung auf diese Gehorsamsthat, Gen. 22, 18: „in deinem Saamen sollen alle Völker der Erde gesegnet werden“ (grammatisch sei bemerkt, daß das Hithpaël הִתְבָּרֲכוּ, sonst freilich = sich segnen, nach der Parallelstelle hier nur im passivischen Sinne genommen werden kann, wie auch die Vulgata überträgt). Hätten wir nun auch nicht die authentische Erklärung des Apostels, Gal. 3, 16: „dem Abraham und seinem Saamen sind die Verheißungen zugesprochen. Es heißt nicht seinen Saamen (σπέρμασι), als ob bei Vielen, sondern wie bei Einem: seinem Saamen (σπέρματι), der da ist Christus“, so würden wir vielleicht nicht gerade so bestimmt an die eine Person des Heilandes, sondern vielmehr an die Nachkommenschaft Abrahams überhaupt denken; aber wer könnte bezweifeln, daß unter dem Gottessegen, an welchem alle Völker der Erde Theil haben sollen, der Erde, welche um der Sünde willen verflucht war, das Heil der Entsündigung oder Erlösung zu verstehen sei? So determinirt sich der Saame des Weibes (Gen. 3), der Saame Sems (Gen. 9) hier zum Saamen Abrahams. — Daß es sich aber bei der Vokation Abrahams um einen positiven Rathschluß Gottes zur Auswahl eines besondern Bruchtheiles der Menschheit für die die Aussicht auf das künftige Heil der Erlösung einschließende Wahrheit der Religion handelte, das bezeugt uns auch sein geheimnißvolles Zusammentreffen mit Melchizedek, in welchem Manche sogar den Sem haben finden wollen, nach Gen. 14,

diesem König von Salem und Priester des Allerhöchsten, welcher, selbst ein Typus des Messias (Ps. 109 und Hebr. Kapp. 6 und 7), als letzter königlich-priesterlicher Repräsentant und Stammhalter der allgemeinen noch nicht als heidnisch zu bestimmenden Menschheit nach ihrer bessern Seite anzusehen ist. Dieser war von Gott bestimmt, den aus der in Bosheit versunkenen, fortan ihrem Schicksal anheimfallenden Welt geretteten Segen auf den nun erkornen besondern Schützling Gottes hinüber zu leiten V. 19: „und er segnete ihn (Abraham) und sprach: gesegnet sei Abram (so hieß damals noch der Patriarch) beim Allerhöchsten, dem Schöpfer Himmels und der Erde; und gesegnet (gepriesen, s. oben S. 14) sei der Allerhöchste, der deine Feinde in deine Hand überantwortet hat“.

Doch auch mit Abraham ist der Besonderungsproceß, welcher aus allen Völkern der Erde *ein* Volk gleichsam als Priestervolk der Menschheit ausscheiden sollte, noch nicht vollends durchgeführt: partielle Sonderungen setzen sich fort. Nicht auf Ismael, Hagars Sohn, nicht auf die Söhne der Ketura, sondern auf Isaak; und in der folgenden Generation nicht auf Esau oder Edom, sondern auf Jacob, auch Israel genannt, geht der Segen der Verheißung über. Darum heißen auch diese beiden, neben Abraham, die Patriarchen (*drei* Patriarchen), und darum wird auch ihnen einzeln in geringer Variation Gen. 26, 4 und 28, 14 das göttliche Gelöbniß wiederholt. Erst in der Familie Jacobs sistirte der Scheidungsproceß, und es galt nur noch, daß die Familie des letzten Patriarchen, von dessen Ehrennamen „Israel“, weil er mit Gott „gerungen“ (Gen. 32, 28), seine Nachkommen ihr Eponymon erhielten, zu einem Volke heranwüchse. Das geschah in der Trübsal Aegyptens. — Aber auch der letzte Patriarch sollte vom Leben nicht scheiden, ohne noch zuvor seinen zwölf Söhnen bei Vorausverkündigung ihrer künftigen Geschicke den Ausblick auf das künftige Heil neuerdings eröffnet und unter ihren Nachkommen, den zwölf Stämmen Israels, die Tribus der Wahl designirt zu haben. Wir finden beides in dem großartig angelegten Vaticinium Jacobs Gen. 49, 10: „Nicht wird weichen der Scepter von Juda noch der Fürst von zwischen seinen Füßen (d. i. von seinen Lenden oder seiner Nachkommenschaft), bis Schilo kommt (עַד כִּי יָבֹא שִׁילֹה); und ihm wird sein die Erwartung der Völker“. Sehen wir von der kleinlichen rationalistischen Erklärung: „bis man

nach Schiloh kommt", zur Richterzeit nämlich, d. h. bis der Wanderzug durch die Wüste, bei dem Juda voranzog, zu Ende gehen wird, sehen wir von dieser Auffassung, welche durch den Context nicht sonderlich begünstigt und selbst von der jüdischen Ueberlieferung, die an dieser Stelle den Messias zu finden keinen Anstand nahm, abgelehnt wird, ohne Weiteres ab, so ist es für unsere Zwecke ziemlich einerlei, wie man das vielgedeutete Schilo fassen will[1]); jedenfalls haben wir eine messianische Weissagung vor uns. Erheben wir rein sachlich ihren Gehalt. Nach orientalischen Begriffen knüpft sich ordnungsgemäß die Hoffnung des Vaters für die Zukunft vornehmlich an seinen Erstgebornen. Aber Ruben hatte durch Unzucht, die beiden folgenden in der Reihe, Simeon und Levi, hatten durch Mord und Todtschlag das Recht der Erstgeburt verwirkt[2]); und so fällt der Blick des sterbenden Vaters auf Juda, den Vierten nach der Geburt und den Ersten nach der Wahl: er ist der rechte „Erbwart", um im Sinne des „Heliand" zu sprechen. Freilich das Vollmaß der Primogenitur erreicht er nicht, indem Joseph in seinen beiden vom Großvater angekindeten Söhnen Ephraim und Manasse doppelten Erbtheil zugesichert erhielt. Allein, was die Hauptsache ist, der Principat in Israel und damit der Scepter der Herrschaft wird Juda zu Theil, Vv. 8 f.: „Juda, dich werden preisen (יוֹדוּךָ mit ausdeutender Anspielung auf den Namen) deine Brüder; am Nacken der Feinde ist deine Hand; dir werden deines Vaters Söhne huldigen. Ein junger Löwe ist Juda" u. s. w.

---

1) Die Vulgata überträgt: qui mittendus est, hat also Shilo auf שָׁלַח = senden zurückgeführt. Die Septuaginta hat (jedoch mit Varianten): *ᾧ ἀποκεῖται* dem er, der Scepter, zukommt, hat also שֶׁלּוֹ statt אֲשֶׁר לוֹ gelesen. Andere, welche an שָׁלָה, befriedigt sein, ausruhen denken, geben unser Wort mit „Ruhe, Friede" zum Ausdruck glücklicher (messianischer) Zeit. Wieder Andere setzen שִׁילֹה statt שִׁילוֹ, shil ist nach dem Arab. proles Sproß, also sein Kind. A. a.

2) Gleichwohl ward doch dem Stamme Levi eine mit diesem Rechte der Erstgeburt zusammenhängende Auszeichnung in Israel zu Theil, indem ihm das Priesterthum zufiel. Da indeß diese Würde doch anderseits auch wieder mit dem Nachtheil größerer Zersplitterung im Lande (die Levitenstädte), welche es zur Stammes-Einheit und Macht nicht kommen ließ, verbunden war, so waltet in unserer Weissagung diese nachtheilige Anschauung entschieden vor, V. 7. Ward doch die durch Ausschluß Levis von einheitlicher Stammeserbschaft verkümmerte Zwölfzahl der Tribus Israels erst durch Adoption der beiden Enkel, der Söhne Josephs, und deren Gleichstellung mit den andern Söhnen Jacobs wieder ergänzt.

Diese Herrschaft Judas soll dann dauern, bis der Messias kommt, an den endlich dieselbe im prägnanten Sinne übergehen wird: „auf ihn harren die Völker". Wie nun diese Hegemonie Judas in Israel laut der Geschichte sich bewährt hat, ist bekannt genug. Schon auf den Wanderzügen durch die Wüste schritt Judas Stamm als tribus principalis allen andern voran. Das theokratische Königthum fand nach Verwerfung Sauls seinen ersten erlauchten Inhaber in David vom Stamme Juda. Und als nun zum Theil durch Eifersucht des zweitmächtigsten, mit Juda rivalisirenden Stammes Ephraim (Ps. 77, 68 f.: „Nicht den Stamm Ephraim hat er erwählt, sondern Judas Stamm erwählte er") das Reich sich gespaltet hatte, finden wir doch unfraglich größere politische und religiöse Solidität im Reiche Juda, als im Zehnstämmereich. Und vollends nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil, bei welcher Rückkehr vorzugsweise nur Judas Stammgenossen, denen dann andere Tribulen, namentlich Leviten sich anschlossen, die Heimath erreichten, prävalirte die Tribus Juda so mächtig, daß fortab mit Aufhebung der Stammesunterschiede die ganze Nation in den Namen der Judäer d. i. der Juden auf- und überging. So fest stand Judas Vorrang. Und wenn die Makkabäer, deren Herrschaft den letzten Schimmer auf Israels politische Bedeutung fallen ließ, gentilicisch genommen nicht von Juda, sondern von Levi abstammten, so konnten, ja mußten sie nach damaliger Sachlage in das Volk der Judäer mit einbegriffen werden. Erst als der Idumäer Herodes und seine Sippe durch List und Gewalt auf Judas Thron sich schwang, war die Frist abgelaufen, war der Scepter von Juda und der Fürst von seinem Geschlechte genommen, denn Edom war von der Fortleitung der Verheißung geradezu ausgeschieden.

In der Knechtschaft Aegyptens also war Jacobs Haus zu einem Volke herangewachsen, und auf der Wanderung durch die Wüste erhielt dies Volk in der Zucht des Herrn jene Weihe, welche es mittels der Urkunde des Gesetzes zum theokratischen Volke, zum Eigenthum Jehovas (עַם סְגֻלָּה) unter Vermittelung Moses, des großen Gesetzgebers, machte. Hiermit war die Scheidung der Menschheit in zwei Hälften: die Völker (גּוֹיִם) oder das Heidenthum, welches Gott sich selbst und der Entfaltung der Sünde anheim gab (Ap.-Gesch. 17, 30), und das Volk (עָם) oder das Judenthum, das er durch positive

Institutionen auf das kommende Heil in Christo vorbereitete, vollzogen. Das Gesetz Moses heißt daher Gal. 3, 24 der Zuchtmeister oder Pädagog auf Christum hin, und von Moses selbst lesen wir Joh. 1, 18: „Das Gesetz ist durch Moses gegeben, Gnade und Wahrheit aber durch Christum geworden.“ Sohin ist Moses, wie kaum ein anderer Koryphäe des A. T., Vormann und Vorbild des Messias: Moses der Stifter des alten, wie Christus der Stifter des neuen Bundes (vgl. Exod. 24 mit Matth. 26 u. d. Par.), Moses der Urheber des Gesetzes, das nicht aufzuheben, sondern zu erfüllen Christus gekommen (Matth. 5), Moses und Christus die Gründer der beiden einzig wahren, positiven, auf göttliche Offenbarung sich stützenden Religionsformen, deren unterschiedliches Wesen darin besteht, daß die erstere, für die Vorbereitungszeit berechnet, nur zeitweilig rechtsbeständig war, und mit dem Eintreten der andern als deren Erfüllung abständig in Wegfall kommen mußte. So war Moses der Typus Christi einzig in seiner Art, als Gesetzgeber und Religionsstifter, war also Vorbild Christi, wenn man so will, in dessen königlichem Amte. Indeß ist das Verhältniß Moses zu Christo nicht auf das Königthum zu beschränken. Zwar im Priesterthum, dem andern Amte Christi, kann Moses, obwohl er allerdings a. O. Ex. 24 noch priesterlich amtirt, nicht wohl als specielles Vorbild Christi gelten, da er das eigentliche Priesterthum in Israel seinem älteren Bruder Aaron abgetreten hatte (Moses Nachkommen sind einfache Leviten), aber im prophetischen Lehramte, welches ja ohnehin von einer Religionsstiftung nimmer zu trennen ist (auch bedeutet die תּוֹרָה = „Gesetz“ etymologisch eben so gut und noch mehr den Unterricht, als die Satzung) tritt Moses Vorbildlichkeit zu Christo nothwendig wieder sehr stark hervor. Daher können wir nicht umhin, in der berühmten Stelle Deuter. 18, 18 f. einen Hinweis auf den „großen Propheten, der da kommen sollte“ (Luk. 7, 16; Joh. 6, 14), anzuerkennen, obgleich wir nicht leugnen, daß sie auch auf das Prophetenthum, mit welchem Gott seinem Volke stets nahe sein will, im Allgemeinen Anwendung findet: „Einen Propheten (נָבִיא) werde ich ihnen erwecken aus der Mitte ihrer Brüder, wie Du es bist; und legen werde ich meine Worte in seinen Mund, und er wird sprechen zu ihnen Alles, was ich ihm gebieten werde; und der, welcher nicht hört auf seine Worte welche er sprechen wird in meinem Namen, dem werde ich es vergelten.“,

Die Mitbeziehung wenigstens dieser Stelle auf den Messias, übrigens schon durch die Tempelrede Petri (Ap.-Gesch. 3, 23) und selbst durch die jüdische Ueberlieferung, auf welche auch der Heiland (Joh. 5, 46) mit den Worten: „Glaubet doch dem Moses, denn von mir hat er geschrieben“ bezüglich unserer Stelle hinzuweisen scheint, und welche auch im Munde des Philippus, der zu Nathanael spricht (Joh. 1, 45): „von dem Moses im Gesetze schrieb, den haben wir gefunden“ anklingt, verbürgt, diese Mitbeziehung erhellt im Texte selbst daraus, daß stets streng die Einzahl eingehalten wird, da andernfalls die einen bestimmten Propheten schlechthin ausschließende Collektivität des Ausdruckes sich doch wohl irgendwie verrathen würde, und erhellt ferner daraus, daß ein Prophet wie Moses nach der jüdischen Ueberlieferung und nach der hl. Schrift selbst in Israel für die Folgezeit bis auf Christus nicht wieder erstanden ist, Deuter. 34, 10: „Nicht erhob sich fürder ein Prophet in Israel wie Moses, dem Jehova sich zu erkennen gegeben von Angesicht zu Angesicht.“[1])

3. Die Folgezeit des A. T. im Allgemeinen. — Die unter Vermittelung Moses später allseitig entwickelte israelitische Theokratie, wie solche in ihren drei Hauptinstituten, dem Königthum als Vasallenherrschaft Jehovas, dem levitischen Hohenpriesterthum und dem

---

[1]) אֲשֶׁר יְדָעוֹ יְהוָה. Es ist meines Erachtens grammatisch unzulässig, zu übertragen, wie ich bei Dereser finde: „der ihn (Jehova) erkannte“, hat doch auch die Vulg.: quem nosset dominus. Aber was soll das heißen: „Gott kannte ihn, den Moses, von Angesicht zu Angesicht“? Wiederum erinnere ich an den oben erwähnten hebr. Idiotismus, nach welchem nicht selten ein Verb neben der Aktion auch die entsprechende Reaktion mit ausdrückt; es steht also יָדַע vom gegenseitigen Erkennen, und der Sinn wäre nach unserer sprachlichen Anschauung: „mit welchem Jehova verkehrte“. Da nun aber dem Ausdrucke nach Jehova Subjekt und Moses Objekt des Satzgliedes ist, so können wir uns nur helfen, indem wir „erkennen“ als „sich erkennen lassen, zu erkennen geben“ auffassen; für welche Nüancirung freilich sonst das Hithpaël angezeigt ist und auch bei diesem Verb gebraucht wird. Sprechender Beweis für diesen Idiotismus: wenn es vom Manne heißt, daß er das Weib „erkennt“ יָדַע in sexuellem Sinne, so steht dasselbe Verb in derselben Conjugationsform auch vom Weibe, welches sich dem Manne „zu erkennen gibt“. — Noch sei bemerkt, daß ich nichts dagegen habe, das אֲשֶׁר statt auf Moses, auf den Propheten zurückzubeziehen; die Vulg. mit dem Conjunktiv nosset scheint das zu wollen. Solche Differenz ist für die Sache ohne allen Belang. Gleichwohl möchte statt des Perfekts das Imperfekt für diesen Fall eher angezeigt sein.

lehramtlichen Prophetenthum nicht nur auf die entsprechende dreifache Amtsthätigkeit Christi hingewiesen, sondern auch die ihr unterstellte Menschheit des A. B. in Lehre und Zucht durch die beides umfassende Thora positiv auf die große Zukunft vorbereitet habe, das können und brauchen wir hier um so weniger auszuführen, als wir darauf im zweiten Abschnitte dieser Schrift geflissentlich werden zurückkommen müssen. Wir gedenken uns in dieser Skizze vielmehr fortab auf die lehrhaften Aussagen des A. T. vom künftigen Messias, der unter diesem Namen im A. B. selten (unfraglich jedoch Psalm 2 u. Dan. 9) vorkommt, zu beschränken, und werden auch bei diesen ganz übersichtlich verfahren müssen. Doch wollen wir zur allgemeinen Charakteristik dieser Epoche zwei Bemerkungen voranschicken.

a) Nach der Verwerfung Sauls fand das theokratische Königthum in Israel seinen eigentlichen Begründer in König David. Er, der Mann nach dem Herzen Gottes (1 Sam. 13, 14), gilt im A. T. als Ideal eines theokratischen Königs. Und so ist denn seine Regierung wiederum eine vorbildliche zum Messiasreiche; vgl. die Worte des Engels bei der Verkündigung, Luk. 1, 22: „Gott der Herr wird ihm geben den Thronstuhl Davids, seines Vaters, und er wird im Hause Jacobs herrschen ewiglich.“ Seines Vaters, heißt es, denn David war von Judas Stamm und eben so wie Abraham Urahn des Herrn: „des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams“ (Matth. 1, 2). Allein es war auch ausdrücklich dem David die Verheißung eines solchen großen Königs unter seinen Nachkommen von Gott zu Theil geworden. S. 2 Sam. (Kön.) 7, 12 f.: „Wenn Deine Tage zu Ende sind und du schläfst mit deinen Vätern, will ich deinen Saamen nach dir erwecken, der von deinen Lenden ausgehen wird, und ich will ihm festigen die Herrschaft. Der soll mir ein neues Haus bauen und ich will fest gründen sein Reich auf ewig.“ Vergleicht man mit diesem geschichtlichen Berichte einige hier einschlägige Psalmesstellen, besonders Ps. 71, der ganz augenscheinlich hierher gehört (nach der Ueberschrift: von Salomo oder auf Salomo) — ich hebe aus V. 5: „Man wird dich verehren, so lange (so weit) die Sonne scheint, und angesichts des Mondes auf ewige Geschlechter“, V. 8: „Und er wird herrschen von einem Meere zum andern, und vom Strome bis ans Ende der Erde“, V. 17: „Sein Name dauert ewiglich . . . es werden ihn glücklich preisen alle Völker“, wie denn

überhaupt der ganze Tenor des Psalmes die Herrlichkeit eines idealen Königthums feiert — so überzeugt man sich leicht, daß die dem David a. O. gewordene Verheißung „von seinem Saamen" im vollen Sinne noch nicht in seinem nächsten Sohne Salomo erfüllt worden ist, was anzunehmen auch die Texteswortc an sich kaum gestatten; somit ist festzuhalten, daß Gott dem David allerdings zunächst unter dem Bilde seines glücklich regierenden Sohnes, der dann freilich das Gotteshaus baute (verstehe: leiblich, wie es der Messias geistig erbauen sollte), den großen Enkel, der aus seinem Saamen entsprießen sollte, vorgestellt hat: nennt doch auch die jüdisch-rabbinische Theologie den Messias, wenn sie ihn als Herrscher oder König auffaßt, thetisch בֶּן־דָּוִד den Sohn Davids. — Es ist eine bekannte Thatsache, daß in den prophetischen Weissagungen der kommende Messias bei weitem am häufigsten gerade in dieser Signatur unter der Vorstellung eines glorreichen Königs gefeiert und vorausverkündet wird. Gleichwohl hindert das doch nicht, daß derselbe, ob auch weit seltener, nach seiner priesterlichen Qualität geschildert werde. Obwohl wir nun hierauf weiter unten in der Lehre von den Aemtern Christi werden zurückkommen müssen, so wollen wir doch wenigstens gleich hier die später umständlich zu erörternden beiden Hauptstellen für das Priesterthum des Messias im A. B., abgesehen von Ps. 109, 4, wo es mit Bezugnahme auf Gen. 14 vom Messias heißt: „Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchizedeks", namhaft machen. Es sind das die Weissagung des Jesaja über den Knecht Gottes, Kap. 53, und der Psalm vom leidenden Messias, Ps. 21: das Priesterthum des Messias wird uns an erster Stelle durch die hieratischen Ausdrücke, welche die Thätigkeit des leidenden und erniedrigten Gottesknechtes bezeichnen, verbürgt; im Leidenspsalme aber durch die Darbringung eines Dankopfers, welches der Dulder nach Ueberstehung seiner Leiden Gott dem Herrn in der großen Versammlung darzubringen gelobt hat. Selbst die Rabbinen haben diese priesterliche Qualität des Messias nach alttestamentlicher Fassung nicht übersehen, sie nennen ihn in dieser Form, es ist die der Erniedrigung, in welcher ja der Heiland seine priesterliche Funktion auf Erden vollzog, im Gegensatze zur Herrlichkeit des Königthums, den Sohn Josephs בֶּן־יוֹסֵף. Fragt man, weshalb doch wohl der Messias nach dieser priesterlichen Qualität, d. h. um dogmatisch zu sprechen, in statu

exinanitionis so überaus selten und durchweg in dem Maße verhüllt im A. B. vorgestellt wird, daß die Mehrzahl der Israeliten und das gewöhnliche Volk wohl durchgehends, wie die Evangelien beweisen, diese Seite desselben gänzlich übersah, so gelten dafür wesentlich dieselben Gründe, aus denen die augenfällige Zurückhaltung Christi während seines öffentlichen Lehramtes in Betreff der priesterlich sühnenden Kraft und Bedeutung seines amtlichen Wirkens ihre Erklärung findet. Darüber später an seinem Orte.

b) In der spätern Zeit des A. T. unmittelbar vor, während und nach dem Exile, als die Lage der Dinge für Israel so traurig und seine Zustände in religiöser, politischer und socialer Beziehung so kläglich waren, mußte sich beim Volke in seiner Noth und Bedrängniß nur um so lebhafter die Sehnsucht nach der glücklichen Zeit des Messias, an welche sich für Israel auch irdische Hoffnungen zu knüpfen schienen, erzeugen. Diesem menschlichen Herzensdrange kam nun auch Gott entgegen; und so finden wir in der spätern Prophezie die Hinweisungen auf das kommende Heil häufiger, zum Theil auch bestimmter werden. Indessen erklärt sich aus dieser Sachlage, wenn man die Natur des alttestamentlichen Prophetismus hinzunimmt, welche wesentlich darin bestand, daß dem durch den Geist Gottes in den Zustand höherer Ekstase versetzten Propheten der Ausblick des Geistes in die fernere Zukunft eröffnet ward, bei welchem dann, wie für das körperliche Auge in der Fernsicht die Distanzen des Raumes verschwinden, die Unterschiede der Zeiten leicht übersehen wurden, es erklärt sich, sagen wir, daß solche prophetische Aussagen über die messianische Zukunft, indem sie an die Wiederbringung des Volkes Israel aus der Gefangenschaft und an seine politische wie sociale Herstellung anlehnten, von hier aus manchmal unmerklich in den idealen Zustand der Messiaszeit hinüberleiten. Erwägt man ferner noch, daß in solcher prophetischen Perspektive aus gleichem Grunde auch nicht selten mit der ersten Ankunft Christi zur Erlösung die zweite zur Abhaltung des Gerichtes unterschiedslos oder doch kaum unterscheidbar zusammenrinnt, so begreift sich vollständig, daß manche prophetische Weissagungen des A. T. über den Messias und seine Zeit dunkel genug sind, und vielfach erst durch die Erfüllung im N. B. ihr Verständniß gewinnen, ja daß in einzelnen Fällen, weil ja die zweite Parusie des Herrn auch für uns noch der Zukunft angehört,

selbst jetzt noch nicht gehörig gewürdigt werden können. Nimmt man dann endlich noch die hochpoetische, uns oftmals fremde Bildersprache, welche häufig in diesen Weissagungen herrscht, in Rücksicht, so wird man begreifen, daß manche von ihnen des Mißverständnisses oder doch des halben Verständnisses allerdings fähig waren und sind. Nichtsdestoweniger erübrigen auch so noch im prophetischen Bilde des Messias der Einzelzüge genug, die wir nun in übersichtlicher Skizze schildern wollen.

4. Die Zeit der Erscheinung des Messias. — Abgesehen von der doch ziemlich allgemein gehaltenen Bestimmung in der Weissagung des sterbenden Jacob, daß der Scepter bis zur Ankunft des großen Messiasherrschers bei Juda bleiben werde, läßt die Prophezie des A. T. die Zeit derselben durchweg unbestimmt. Offenbar sollte mit dieser Unbestimmtheit nach der göttlichen Absicht für die damalige Menschheit im Wesentlichen dasselbe erreicht werden, wie in der christlichen Zeit mit der Ungewißheit des Wann? der zweiten Ankunft Christi zum Weltgerichte. Der Mensch soll eben beständig zur Ankunft Christi sich bereit halten, und so sich einrichten, daß er seinem Herrn mit Zuversicht und Vertrauen, sei es zur Erlösung, sei es zur Abhaltung des Weltgerichtes, entgegensehen kann. Gleichwohl finden wir alttestamentlich hiervon eine erlauchte Ausnahme bei einem der jüngern Propheten, oder richtiger der Seher des A. B., den zwar die Juden (aus kleinlichen Gründen) nicht unter die Propheten, sondern unter die Hagiographen zählen, der aber nichtsdestoweniger wegen seiner der Apokalypse des N. T. ähnlichen Visionen als der größte Seher des A. B. zu betrachten sein möchte: Daniel ist gemeint, in seinem berühmten Gesichte von den siebzig Jahreswochen. In Babylons Exil hochgeehrt von den heidnischen Gewalthabern, aber ein tief patriotischer Israelit, der wie nach der Wiederherstellung des verbannten Israel so nach dem in der damaligen Anschauung innigst damit verbundenen Heile inbrünstig sich sehnte, flehte er nach Kap. 9 seines Buches zu Gott um Wiederherstellung Jerusalems und des Tempels. Darauf erscheint der Engel Gabriel als Bote vom Himmel und versichert ihm, daß seine Bitte erhört sei, indem er ihm die tröstliche Nachricht bringt, daß in siebzig Jahrwochen der längst erwartete Messias erscheinen, die Sünde der Menschheit sühnen, das Götzenreich zerstören und eine neue Religion stiften werde, worauf

Jerusalem und der Tempel abermals zerstört werden und auf immer in ihren Trümmern liegen bleiben sollen. V. 24—27. So lauten die denkwürdigen Worte V. 24: „Siebzig Wochen sind über dein Volk und die heilige Stadt beschlossen, um den Abfall zu Ende zu bringen, zu sühnen die Missethat und die ewige Gerechtigkeit herbeizuführen, daß erfüllt werde Gesicht und Weissagung und gesalbt werde der Heilige der Heiligen.“ V. 25: „Wisse also und merke: vom Ausgange des Befehles, Jerusalem wieder aufzubauen, bis zum Messias, dem Fürsten, sind sieben Wochen und zweiundsechzig Wochen. Die Straßen und Mauern werden wieder aufgebauet, aber in bedrängten Zeiten.“ V. 26: „Nach zweiundsechzig Wochen wird der Messias hingerichtet (vertilgt) werden, aber nicht um seinetwillen. Die Stadt und das Heiligthum wird ein fürstliches Volk, das kommen wird, zerstören; sein Ende kommt wie Ueberschwemmung und bis zum Ende des Krieges ist Verwüstung bestimmt.“ V. 27: „Eine Woche wird für die Vielen den Bund bestätigen und die Mitte der Woche wird die Schlacht- und Speiseopfer aufheben. Auf der Tempelzinne (עַל כְּנַף שִׁ״) wird der Gräuel der Verwüstung sein, und ewig wird Zerstörung und Verwüstung sein über dem verödeten (Orte).“ — Für die messianische Erklärung des Textes haben wir den Wortlaut der Stelle, die neutestamentliche Zurückbeziehung (Matth. 24, 15) auf dieselbe und die Genauigkeit der Erfüllung. Zuvor nur einige wenige sprachliche Bemerkungen, bei denen wir andere, etwa noch mögliche Erklärungen einzelner Vokabeln, so weit sie für unsern Zweck ohne Belang sind, gänzlich übergehen. Daß nun in unserer Perikope unter שָׁבוּעִים nicht gemeine Tages-, sondern sogenannte Jahreswochen verstanden werden müssen, wird sofort einleuchtend, da der Text bei anderer Annahme zur Absurdität hinabsinken würde, indem in siebzig gewöhnlichen Wochen das Alles unmöglich vor sich gehen kann. Auch befremdet das um so weniger, als das hebr. Wort in seinem Etymon ja nur die Siebenzahl ausdrückt (wie desgl. ἑβδομάς und septimana), wie denn auch der Prophet, wo er gewöhnliche Wochen meint, zu שׁ״ noch יָמִים 10, 2 hinzufügt.[1]) — V. 24: „bis gesalbt wird

[1]) Vgl. für den biblischen Sprachgebrauch noch Levit. 3, 15, wo שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת auch mit sieben Jahreswochen gegeben werden kann, nicht aber muß. — Unsere „Jahreswoche“ mag biblischen Ursprunges sein; aber griech. und lat. wird hebdomas,

der Heilige der Heiligen", nämlich der Messias: לִמְשֹׁחַ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים; letzterer Ausdruck bezeichnet sonst bekanntlich durchweg das Allerheiligste des Tempels. Indeß paßt das hier schwerlich, da offenbar gleich im folgenden Verse in Parallele zu diesem Ausdrucke eine Person auftritt; und höchst wahrscheinlich schon beim terminus a quo dieser Weissagung (s. unten) der neue Tempel „gesalbt" d. h. eingeweiht war. Da nun auch sonst Vertauschung des Abstraktum mit dem Concretum häufig genug vorkommt, so war die Vulg. wohl im Rechte, mit sanct*us* sanctorum zu übertragen. — In V. 26 hat Vulg. statt des urtextlichen וְאֵין לוֹ = „und nicht ist es für ihn selbst" non erit ejus populus, qui eum negaturus est, ich weiß nicht, woher. Doch fügt sich der Sinn auch dieser Lesung trefflich genug in den Zusammenhang; denn es wird nun im V. 27: „Der Bund wird für die Vielen, d. h. für die Heiden bestätigt", recht gut mit der Verwerfung Israels, das seinen Messias verleugnete (wie ja auch der Apostel lehrt), motivirt. V. 27 haben wir das Komma עַל כְּנַף שִׁקּ׳ nach der Vulg., Sept. und andern alten Versionen übersetzt. Auch Matth. 24, 15 hält mit dem *βδέλυγμα ἐρημώσεως* an diese Uebertragung. Der hebr. Text, wie er vorliegt, wird wohl correkter mit: „auf dem Flügel des Abscheues (kommt heran) der Verderber" gegeben.[1])

Nach diesen freilich nur dürftigen Vorbemerkungen ist die Zeitberechnung für uns die Hauptsache. Wir halten uns an die ältere, hergebrachte und unseres Erachtens bewährte, von welcher wir aber

---

und zwar selbst auch ohne Zusatz, auch auf Jahre bezogen, Aristoteles Pol. 7, 16 *ἡλικίαν ἑβδομάσι μετρεῖν;* Varro sagt (Gellius N. Att. 3, 10), daß er seine Schrift hebdomades geschrieben, nachdem er bereits duodecimam annorum hebdomadam angetreten habe.

[1]) Daß כָּנָף, sonst „Flügel", auch die „Zinne" (des Tempels, wie Matth. 4, 5, *πτερύγιον ἱεροῦ* = pinnaculum templi von *πτέρυξ*) bedeuten könne, ist nicht zu beanstanden. Aber es steht im Hebr. in Construktion zum folgenden שִׁקּוּצִים, es muß also grammatisch: „auf dem Flügel oder der (Tempel=) Zinne des Gräuels" gegeben werden. Dagegen steht מְשֹׁמֵם für sich da, muß also prädicatives Subjekt sein. Wenn man ׳שׁ = der Gräuel vom entweihten Tempel verstehen dürfte, würde der Sinn des Urtextes: auf der Zinne des entweihten (Tempels) ist der Verwüster, oder die Verwüstung, dem oben von uns vertretenen schon nahe kommen. Gleichwohl scheinen die antiken Vers. eine andere Lesung oder doch Punktirung vor sich gehabt zu haben. Für das Ganze ist die Differenz ohne Belang.

nicht behaupten wollen, daß sie unumgänglich sei. Hiernach zerfallen die siebzig Jahrwochen des V. 24 in drei Abschnitte: 7 Jahrwochen (49 Jahre) kommen vom Ausgangspunkte an bis zum völligen Ausbau der Mauern und Straßen Jerusalems; darauf folgen 62 Jahrwochen von da ab bis auf den Messias, d. h. bis zu seinem öffentlichen Auftreten im Lehramte, mit welchem seine messianische Thätigkeit beginnt; bleibt endlich die letzte Jahrwoche, in deren Mitte mit der Hinrichtung des Messias der legitime Opferdienst im Tempel aufhören wird. Bei dieser Zertheilung und Anordnung ist aber zu bemerken: 1. daß die V. 25 sieben apart genannten und von den zweiundsechzig unterschiedenen Jahrwochen auf den Ausbau Jerusalems fallen (nicht die 62); 2. daß in V. 26 zu den 62 Jahrwochen die 7 auf den Ausbau der hl. Stadt fallenden wieder hinzugezählt werden müssen, und daß das unbestimmte אַחֲרֵי oder „nach“ auf die Mitte der folgenden letzten Jahrwoche zu beziehen ist; 3. daß die (zweite) Zerstörung des Tempels und der hl. Stadt (durch die Römer), sowie auch V. 27 der „Gräuel der Verwüstung“, welcher von Christus (Matth. 24, 15) mit dieser Zerstörung in Zusammenhang gebracht wird, in diese detaillirte Zeitrechnung nicht einbegriffen ist. Wir glauben nun, daß die Textesworte, wenn man nicht nergeln will, diese Auffassung zulassen.

Der Calcül ist dann folgender. Ausgangspunkt der Berechnung ist der nach Nehem. 2, 1 ff. vom persischen König Artaxerxes, welcher nach der Synchronistik der μακρόχειρ der Griechen, der longimanus der Römer ist, seinem Mundschenken Nehemias gewordene Auftrag, die hl. Stadt und die Straßen derselben wieder aufzubauen. Der Tempel, welchen aufzubauen die Juden schon von Cyrus die Erlaubniß erhalten hatten, stand bereits, und von dessen Wiederherstellung ist auch bei Daniel (unseres Erachtens) nicht die Rede, sondern von den Mauern und Straßen der Stadt, in deren Wiederaufbau die Heimgekehrten von ihren neidischen Nachbarn vielfach behindert wurden. Es ward aber dem Nehemias a. O. diese Vollmacht im 20. Jahre des Königs ausgestellt zu Anfang im Monat Nisan, also nach Vollendung des 19. Jahres. Nun hat aber Artaxerxes nach Ktesias 42 Jahre regiert, somit fällt jene Vollmachtgebung 23 Jahre vor seinem Tode. Das Todesjahr „Langhands“ wird 425 vor unserer Zeitrechnung angesetzt. Also fällt der מֹצָא דָבָר der „Ausgang des

Wortes" V. 25 unserer Weissagung 448 v. Chr. Setzt man nun den Anfang des öffentlichen Lehramtes Christi nach seinem vollendeten 30. Lebensjahre, so gewinnen wir das Jahr 479. Freilich machen 69 Jahrwochen (denn die 70. wird apart berechnet) 483 Jahre. Es ergibt sich somit eine Differenz von 4 Jahren, welche bei einem solchen Calcül schwerlich in Betracht kommt. Man kann selbst diese Differenz noch beseitigen, wenn man die halbe Jahrwoche (3½ Jahre) des öffentlichen Lehramtes Christi mit zu den 62 Jahrwochen hinzurechnet; man muß dann aber die erste Hälfte der letzten Jahrwoche, „welche für Viele den Bund bestätigt", auf die erste Gründung der christlichen Kirche beziehen, was mir jedoch kaum zulässig scheint, weil ich dann mit dem Aufhören der Opfer, welche in der Mitte dieser Woche eintreten soll, nichts anzufangen wüßte. Lieber möchte ich die Ausgleichung dieser schwindenden Differenz in der Ungenauigkeit der Chronologie suchen, bei welcher wir nach solchen oft beiläufigen Angaben den terminus a quo und den terminus ad quem nicht genau präcisiren können; ist doch auch bekannt genug, daß unsere Zeitrechnung nicht vollkommen correkt ist, indem Dionysius der Kleine (D. exiguus), von welchem sie herrührt, um ein paar Jahre sich scheint verrechnet zu haben. — Indeß will ich auf diese Berechnung im Detail nicht bestehen. Man kann auch anders rechnen. Haneberg z. B. (Gesch. der bibl. Offenbarung, S. 365 f.), welcher aber überhaupt auf die genaue Berechnung nicht viel zu geben scheint, setzt als term. a quo die Wiederaufbauung des Tempels (!) an unter König Darius, in welchem er aber nicht nach der gewöhnlichen Annahme den Darius Hystaspis, sondern D. Nothus findet, um 422 v. Chr.; von da an bis zur Zerstörung des Tempels unter Titus, wohin er den term. ad quem der 70 Jahrwochen verlegt, sind beiläufig 490 Jahre. Die sieben apart stehenden Jahrwochen, welche er aber (nach Joh. 2, 20) auf 46 Jahre reducirt, setzt er an für die Dauer des Neubaues des zerstörten Tempels. Von da ab, d. h. von 376 v. Chr. 62 Jahrwochen gezählt, kommt man auf das Jahr 58 n. Chr., das Todesjahr Petri, in welchem er den gesalbten Träger des neuen Jerusalem in unserer Prophezie zu erkennen glaubt. Ohne mich auf Widerlegung des Einzelnen einzulassen, erkläre ich zwar unmaßgeblich, aber unverhohlen, daß mir diese Deutung gar nicht zusagt.

Wie man aber auch im Einzelnen rechnen mag,[1]) so viel ist doch wohl einleuchtend nicht nur — gegen die Juden —, daß überhaupt die Frist längst verstrichen ist, sondern daß die Rechnung annähernd auf Jesus von Nazareth führen muß. Zur Bestätigung mag dienen, daß ja bekanntlich um jene Zeit so manche Prätendenten der messianischen Würde auftraten, wie denn auch heidnische Schriftsteller von der Erwartung eines großen (messianischen) Königs in damaliger Zeitlage zu berichten wissen. Ich erinnere an Tacitus (*hist.* 5, 13): Pluribus persuasio inerat, antiquis sacerdotum libris contineri, eo ipso tempore fore, ut valesceret oriens profectique Iudæa rerum potirentur; und an Suetonius (*Vespas.* 4): Percrebuerat toto oriente vetus et constans opinio, esse in fatis, ut eo tempore Iudæa profecti rerum potirentur: ganz unzweifelhaft messianische Erwartungen.

Was man gegen diese Erklärung sachlich einwendet, läuft wesentlich auf die Bemerkung hinaus, daß genauere Zeit-, Ort- und überhaupt Detailangabe in den Weissagungen des A. T. unerhört seien. Davon ist aber nur dies richtig, daß bei den messianischen Weissagungen die Zeitangaben durchgängig unbestimmt gehalten sind (Grund dafür ist oben angegeben); allein auch in diesen finden wir sonstige Detailangaben in Masse (folgd. Alinea), und in andern Vaticinien gebricht es auch nicht an genaueren Zeitangaben: man denke an die Weissagung des Jeremias über die siebzigjährige Dauer des babylonischen Exils. Wenn wir nun aber auch sonst in den

[1]) Die neueste Berechnung der Jahreswochen katholischer Seits von Dr. Neteler (Tübing. Quartalschrift) und Prof. Rohling (das Buch des Propheten Daniel) nimmt zum Ausgangspunkt das Dekret des Königs Artaxerxes vom 7. Jahre seiner Regierung, nach Esdr. 7, 7 und 12 ff. Indem nun der Anfang der Regierung dieses Königs auf das Jahr 464 v. Chr. (nach Ktesias müßte es aber doch wohl das Jahr 467 sein) angesetzt wird, gelangt man mit den 69 Jahreswochen bis zum Jahre 26 n. Chr.; und da nun, wie man dafürhält, unsere Zeitrechnung um 4 Jahre zurück ist, auf das Jahr 30 n. Chr., als Jesus von Johannes getauft ward. Die erste Hälfte der letzten Jahreswoche, in deren Mitte der Gesalbte getödtet wird, füllt hiernach das öffentliche Lehramt Christi aus; und die Berechnung stimmt genau. — Vielleicht ist dieser Calcül, den ich übrigens auch schon bei Prideaux (Gesch. der Juden, Bd. 6) finde, dem von uns im Texte (nach den Angaben bei Dereser-Scholz) aufgestellten vorzuziehen. Für unsern Zweck ist die Differenz ziemlich irrelevant; auf eine Beurtheilung selbst einzugehen, gehört nicht an diese Stelle.

christologischen Prophezeiungen genauere Zeitangaben vermissen, so übersehe man nicht, daß in ihnen der eigentliche Gegenstand der göttlichen Offenbarungsmittheilung stets ein anderer, von der Zeit unabhängiger ist, während in dieser danielischen Weissagung gerade die genauere Zeitbestimmung zum Vorwurf des prophetischen Gesichtes gemacht wird.

5. Prophetische Einzelangaben über den Messias, nach der sogenannten ersten Oekonomie. — Es wäre nun unsere Aufgabe, übersichtlich die einzelnen Züge, welche zur Voranzeige des Lebens Christi in der Prophezie des A. B. enthalten sind, zusammenzustellen und zu erörtern. Wir wollen aber dabei von der sogenannten zweiten Oekonomie, d. h. vom Leiden und Sterben des Heilandes, obwohl sich gerade hier das meiste Detail vorfindet, Umgang nehmen, theils weil die Correspondenz zwischen Weissagung und Erfüllung in der hl. Passion, von den Evangelisten selbst Zug um Zug berichtet und hervorgehoben, jedem Christen geläufig ist, theils weil wir im 2. Abschnitte darauf zurückzukommen Gelegenheit finden werden. Beschränken wir uns also auf die erste Oekonomie, d. h. auf die Incarnation und die sich an diese anlehnenden Thatsachen, so möchten es hauptsächlich vier Stücke sein, welche unsere Beachtung in Anspruch nehmen: die Geburt des Herrn von der jungfräulichen Mutter, der Stern der Magier, der Ort der Geburt Bethlehem, und abschließlich die Wegebereitung für den Herrn durch Johannes den Täufer.

a) Die Weissagung vom Emmanuel und der Jungfrau, Jes. 7, 13—16. — Ihre Beziehung auf Christi Geburt lesen wir bei Matth. 1, 22—23: „Das Alles ist geschehen, damit erfüllet würde, was gesagt ist vom Herrn durch den Propheten, der da spricht: „sieh, eine Jungfrau wird empfangen und gebären einen Sohn, und man wird seinen Namen Emmanuel nennen, was da heißt: Gott-mit-uns". Daß der Evangelist eine jungfräuliche Mutterschaft im strengen Sinne darzuthun beabsichtigt, folgt ganz unzweideutig aus seinem unmittelbar voraufgehenden Berichte. — Achaz, König von Juda, war durch die Assyrier im Bunde mit den Ephraimiten und Damascenern arg bedrängt, so daß er thatlos und schwach, wie er war, der Verzweiflung sich ergab. Der Prophet Jesaja im Auftrage des Herrn ermuntert ihn zu thatkräftigem Widerstande gegen seine Feinde. Als nun der König noch immer bangt und zagt, fordert

ihn der Prophet auf, sich von Gott ein beliebiges Zeichen der bevorstehenden Rettung zu erbitten. Achaz lehnt aber das Anerbieten ab. Daraufhin spricht der Prophet, V. 13: „Ist es euch nicht genug, Menschen zu ermüden, wollt ihr auch noch Gott ermüden? V. 14: Darum wird der Herr euch selbst ein Zeichen geben: Sieh, die Jungfrau (הָעַלְמָה) wird empfangen und gebären einen Sohn, den wirst du Emmanuel nennen (können, oder: man wird ihn so nennen). V. 15: Milch und Honig wird er essen (leichte Kinderspeise genießen = wie auch andere Menschenkinder äußerlich sich entwickeln), bis daß er wisse zu verwerfen das Böse und zu wählen das Gute (im physischen Sinne zu nehmen: Speise von Speise zu unterscheiden verstehe, etwa bis zum zweiten Lebensjahre). V. 16: Denn bevor noch der Knabe verstehen wird zu verwerfen das Böse und zu wählen das Gute, wird verlassen sein der Landstrich, vor dessen beiden Königen du bebst."

Die Messianität dieses Orakels, wäre sie uns auch nicht durch das Evangelium verbürgt, ist auch wissenschaftlich wohl zu begründen und zu vertheidigen. Wir legen nun aber bei der Beweisführung nicht das größte Gewicht auf das Wort almah, wenngleich es an dieser Stelle nur die Jungfrau bezeichnen kann. Almah ist nach dem Hebr. das herangewachsene, unverehelichte Mädchen, und steht niemals von der Frau in ordentlicher Ehe. Wohl ist es wahr, daß in diesem Worte die virginale Integrität nicht so stark hervorgehoben wird — dafür wird bekanntlich בְּתוּלָה gebraucht —; aber abgesehen davon, daß hier von einem sündhaften Umgang nicht Rede sein kann, markirt und fixirt der Ausdruck gerade das jugendliche Alter der Blüthe (die *ἀκμή* im Leben des Weibes), das hier betont werden soll. Man übersehe aber auch nicht den Artikel im Worte, welcher, beim Mangel jeder andern Beziehung im Context nur an ein ohnehin bekanntes Subjekt erinnern kann, gleichsam: „Die Jungfrau, von der ihr wissen müßt"; und übersehe ferner nicht die feierliche Einleitung, welche unzweideutig auf etwas Großes, Außerordentliches hinweiset. Auch konnte weder des Königs noch des Propheten Gattin, auf welche man im Falle nichtmessianischer Erklärung etwa rathen könnte, almah genannt werden, denn Mutter ehelicher Kinder heißt niemals so, und der Sohn des Königs, Hiskias nämlich, war schon zehn Jahre alt, und auch der Prophet hatte schon Kinder: auf beide paßt daher solche

Bezeichnung keineswegs. Indeß legen wir darauf für den Nachweis der Messianität weniger Gewicht, als auf den Sohn und die Prädikate, welche diesem beigelegt werden. Er heißt Emmanuel (עִמָּנוּ־אֵל) d. i. „Gott-mit-uns". Der Name ist auf jeden Fall als appellativ bedeutsam aufzufassen und für die Lage berechnet; wie denn bei Jesaja die Namengebung an die Kinder mehrmals und gerade im Umfange und Zusammenhange unserer Weissagung auf die Zeitverhältnisse bezogen wird. So hieß ein Sohn des Propheten selbst, Kap. 7, 3, Schear-jashub = „der Rest wird heimkehren" (nämlich des zerstreuten Israel aus der Diaspora); und ein anderer ward, Kap. 8, 3, Maher-schalal-chash-bas = „Eile Beute, raube schnell" genannt (der Raub von Damaskus, passivisch, und die Beute von Syrien wird schleunig, „ehe noch der Knabe den Vater- und Mutternamen aussprechen kann" V. 4, hereinbrechen): beide Söhne des Propheten, unter Hinweisung auf die damaligen Zeitverhältnisse so benannt V. 18, mögen als Vorbilder Emmanuels betrachtet werden. Zwar könnte man nun den Namen Emmanuel nach seiner appellativen Bedeutung in dem schwächern Sinne nehmen wollen: Gott wird, auch in dieser Bedrängniß, mit uns sein, mit seiner Hülfe uns nahen; und auf keinen Fall ist auch dieser vom Zusammenhange angezeigte Sinn auszuschließen. Allein wollen wir auch davon absehen, in welch höherm, gleichsam physischen Sinne sich dies Gott-mit-uns durch das Geheimniß der Inkarnation verwirklicht hat, so werden wir auf ein solch höheres Verständniß selbst schon durch die andern Attribute, welche der Sohn der Almah erhält, hingewiesen. Kap. 8, 8 heißt das ganze Land das Land Emmanuels, und das. 9, 5—6 lesen wir: „Denn ein Kind ist uns geboren, ein Sohn uns geschenkt, auf dessen Schultern ruht die Herrscherwürde, sein Name heißt Wunderbar, starker Gott, Vater der Ewigkeit, Friedensfürst. Der Weite seines Reiches und des Friedens wird kein Ende sein auf Davids Throne und in seinem Reiche, das er stützen wird und festigen von nun an bis in Ewigkeit". Auch hier bedarf es wiederum der (uns nicht gestatteten) Ausdeutung der einzelnen Vokabeln nicht, vielmehr reicht der ganze Tenor aus, um einzusehen, daß solche Aussagen nicht von einem gewöhnlichen judäischen Könige, sondern nur von dem einen großen Messias-König aus dem Hause Davids gebraucht werden können. Diese Erwägung wird dann allerdings auch geneigt machen,

in dem „Gott-mit-uns" eine, wenngleich damals wohl noch dunkle Hinweisung auf das *ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* am Schlusse des johanneischen Prologes, Joh. 1, 14, anzuerkennen.

Die größte Schwierigkeit bei dieser christologischen Deutung unseres prophetischen Ausspruches findet man wohl in dem Bedenken, wie denn solche Vorhersagung vom künftigen Emmanuel, dem Sohne der Jungfrau, in den Context hinein und für die Umstände passen soll. Das lege man sich also zurecht. Den damaligen Feinden des Achaz war es weniger um die Vernichtung des Reiches Juda, als um den Sturz der Dynastie vom Hause Davids zu thun (sie hatten den Kronprätendenten für Jerusalem schon in petto, Jes. 7, 6). Achaz verzagt. Da erinnert ihn also der Prophet an die bekannte, seinem großen Vorfahr David, dem Stifter der Dynastie, gemachte Verheißung vom Messiassohne, dessen Herrschaft stets fortdauern werde. Also, will der Prophet sagen, ist nach göttlicher Zusage der Untergang dieses deines Hauses unmöglich. Liegt darin nun freilich wohl ein Trostgrund für den König, so sieht man doch, könnte das Bedenken weiter lauten, noch nicht recht ein, wie dies ein gegenwärtig (in damaliger Gegenwart) schon wirksames Zeichen sein könne. Das fasse man also. Emmanuel wird wie ein anderes Kind (die Genauigkeit der christlichen Dogmatik fordert beizufügen) nach Außen sich entwickeln. In einer so kurzen Frist nun, betheuert nachdrucksam dem Könige der Prophet, in welcher ein gewöhnliches Kind es bis zur Unterscheidung der Speise zwischen süß und sauer bringt, so daß ihm solide Kost verabreicht werden kann, d. i. in der kurzen Frist von etwa zwei Jahren (vgl. Kap. 8, 4), werden deine jetzigen Bedränger, Israel und Damaskus, selbst schon ihren Feinden zur Beute geworden sein. Natürlich, den Glauben des Königs (und der Umstehenden) an das Wort und die Sendung des Propheten vorausgesetzt (V. 8), mußten die Zuhörer in dem Hinweis auf den Emmanuel und seine äußerlich gewöhnliche Lebensentwickelung eine Quelle des Trostes, und ein Zeichen, daß Gott sie nicht verlassen habe, finden.

b) Der Geburtsort des Messias ist Bethlehem — vorausverkündet durch den Propheten Michäas 5, 2. Daß wir im 4. und 5. Kap. dieses Propheten eine Beschreibung des künftigen Messiasreiches haben, erweiset schon die bloße Lesung derselben: Juden und Christen sind darin einverstanden. So erklärt schon der chaldäische

Paraphrast Jonathan, so deuten die Priester und Schriftgelehrten, welche den König Herodes auf die Frage, wo denn Christus geboren werden solle, dieser Stelle gemäß auf Bethlehem hinweisen, so halten es auch die spätern rabbinischen Juden. Die prophetische Stelle wird nun bekanntlich bei Matth. 2, 6 folgendermaßen allegirt: „Und du Bethlehem, Land Juda (γῆ Ἰούδα), bist keineswegs die geringste unter den Fürstenstädten (so glauben wir ἐν τοῖς ἡγεμόσι in principibus übertragen zu dürfen) Judas; denn aus dir wird hervorgehen der Herrscher, welcher mein Volk Israel regieren soll." Der hebr. Urtext des Propheten muß aber genau also wiedergegeben werden: „Und du Bethlehem Ephratha, zu klein, um zu sein (צָעִיר לִהְיוֹת) eine von den Tausenden (d. h. von den Bezirks- oder Hauptstädten. אֶלֶף = tausend, war Unterabtheilung eines Stammes: bei der Vertheilung des Landes scheint jede solche Chiliarchie einen besondern Landstrich mit gleichnamiger Metropole erhalten zu haben; Bethlehem zählt wegen seiner Kleinheit nicht zu diesen Städten) Judas; aus dir wird mir (dennoch) hervorgehen der Herrscher (מוֹשֵׁל) in Israel" („dessen, heißt es beim Propheten weiter, Ursprung von Alters her, von den Tagen der Ewigkeit", Worte, welche an sich schon für die Messianität zeugen). Der Evangelist nun scheint den Urtext frei behandelt zu haben, denn auch die Septuaginta, wenigstens nach der hergebrachten Lesung, stimmt ihm nicht zu. Zwar einige Differenzen zeigen sich sofort ohne allen Belang. Da nämlich „Ephratha" (die Fruchtbare) offenbar als Epitheton zu Bethlehem gesetzt wird, um die gemeinte Stadt von einem gleichnamigen Orte im Stamme Zebulon zu unterscheiden, so wird bei Matthäus durch das beigefügte „Land Juda" sachlich ganz dasselbe erreicht. Und dürfen wir ἡγεμόσι, was nicht bloß zulässig, sondern selbst unumgänglich erscheint, auf ἡγεμών sc. πόλις = urbs principalis zurückführen, so besteht auch darin völlige Uebereinstimmung. So bleibt denn als einzige Differenz übrig: „keineswegs die kleinste" οὐδαμῶς ἐλαχίστη gegenüber dem: „zu klein um" צָעִיר לִהְיוֹת. Das Letzte kann grammatisch allerdings nur comparativ gefaßt werden: minor quam ut. So liegt denn hier freilich eine grammatisch-rhetorische Abweichung augenfällig vor. Ich glaube nun aber doch, da auch die jetzige Septuaginta wenigstens nach der verbürgtesten Lesart die Negation im Satzgliede nicht hat, daß der Evangelist keine andere Vorlage

benutzt habe; vielmehr kann uns diese Differenz zum Beweise dienen, wie frei die neutestamentlichen Hagiographen mit dem Texte des A. T. verfuhren in Allem, was nur eben nicht den Kern des Sinnes berührt. Dieser aber ist trotz der Differenz, ja des scheinbaren Gegensatzes, im Original und Citat in der That völlig derselbe. Wenn es beim Evangelisten heißt: „Keineswegs bist du die geringste, denn aus dir soll hervorgehen“ u. s. w., so will offenbar gesagt sein: an und für sich bist du das, die geringste, freilich wohl nach der natürlichen Schätzung; aber du bist es nicht nach der Auszeichnung, welche dir bevorsteht, die Geburtsstätte des großen Fürsten zu sein. Beim Propheten aber heißt es: du bist zwar zu klein, um unter jene Städte gezählt zu werden; dennoch aber steht dir solche Auszeichnung bevor. Jeder wird einsehen, daß in beiden Variationen das Wesentliche des Gedankens durchaus übereinstimmend wiederkehrt. Die Discrepanz ist also eine rhetorische, keine logische.

c) Der Stern der Magier. — Auf diesen beziehen wir die Weissagung Bileams über den Stern, der aus Jacob hervorgeht, Num. 24, jedoch nicht mit derselben Sicherheit, wie in beiden vorangehenden Fällen, einmal, weil uns die Gewähr des N. T. abgeht und die bloße Beziehung beider auf einander in den kirchlichen Tagzeiten weder einen historischen, noch dogmatischen Beweis abgeben kann, dann aber auch, weil die Weissagung der ältesten Prophezie des A. T. angehört, bei welcher wir solche Detailzüge anzutreffen nicht gewohnt sind. Indeß die Magier versichern (Matth. 2, 2) mit Entschiedenheit: „wir haben seinen (des neugebornen messianischen Judenkönigs) Stern gesehen“. Diese Aussage kann sich nur auf eine entsprechende Weissagung vom Messias zurückbeziehen. Freilich könnte das immerhin eine außerbiblische sein, denn nach den früher genannten Belegstellen (oben S. 30) ist es gewiß, daß zur Zeit Christi auch unter den Heiden, zu denen ja die Magier gehörten, die Weissagung von einem messianischen Weltkönig verbreitet war, welche auch ihnen bekannt geworden sein mußte oder doch bekannt sein konnte. Allein da wir von einer Vorausverkündigung eines mit dem Erscheinen des Messiaskönigs in Verbindung stehenden Sternes sonst schlechthin nichts wissen, so sind wir veranlaßt, den Magierstern in Bileams Weissagung zu suchen, und berechtigt, wo möglich nachzuweisen. Nun bedenke man: Bileam ist kein Israelit, sondern gehört,

obwohl (freilich wider Willen) ein Prophet des wahren Gottes, dem Heidenthum an wie die Magier und kann vielleicht selbst passend als Magier bezeichnet werden; er wohnt in Mesopotamien, woher ihn Balak, König von Moab, herbeiholen läßt, in einer Gegend, in welcher beiläufig auch die Magier, welche von Ostenland (ἐξ ἀνατολῆς) nach Jerusalem kamen, ansässig gewesen sein mögen. Wohl konnte sich also gerade dortlandes die denkwürdige Weissagung erhalten, und dann wenigstens mit einen Anknüpfungspunkt zu dem Messiasglauben jener Weisen aus dem Morgenlande geboten haben. Wie dem auch sein möge, meines Erachtens haben wir eine messianische Weissagung in dem מָשָׁל Num. 24 (so wird jene Perikope genannt) des Bileam vor uns. Kurz die Umstände. Auf dem Zuge durch die Wüste gerathen die Israeliten mit den ihnen so verhaßten und verfeindeten Moabiten in Berührung. Ihr König Balak, namentlich erschreckt durch die Niederlage, welche Israel den Ammoniten beigebracht, läßt in seiner Noth und Verlegenheit den berühmten, sollen wir sagen Zauberer oder Propheten Bileam aus dem entlegenen Mesopotamien (Deuter. 23, 5) herbeiholen, damit er die Israeliten verfluche, von welchem Fluche er für sich günstigen Erfolg erwartet. Bileam weigert sich anfangs, dem Rufe des Königs zu folgen, kommt aber endlich doch; allein statt dem Volke Israel zu fluchen, wie er selbst zu wünschen scheint, legt ihm Jehova, dessen Befehl er respektiren muß, dreimal wiederholte Segensworte in Herz und Mund, die er getreulich ausspricht. Der König ist natürlich ergrimmt, aber der Prophet betheuert, er könne nicht anders, V. 13: „Wenn Balak sein Haus voll Silber und Gold mir gäbe, so könnte ich den Befehl Jehovas, meines Gottes, nicht übertreten, zu thun Gutes oder Böses von mir selbst. Was Jehova reden wird, das werde ich thun“. Soll dies Wort des Propheten als Entschuldigung für die voraufgegangene Segnung gelten, so dient es zugleich als Einleitung zu der nun folgenden Weissagung über die Zukunft, die künftigen Schicksale nämlich beider Völker Israels und Moabs in ihrem Verhältnisse zu einander. Man übersehe aber dabei nicht, daß, während Israel „das gesegnete“, das theokratische Volk ist, Moab hier als Repräsentant der Feinde der Theokratie zu gelten hat. Die Weissagung selbst wird eingeleitet, V. 15: „Und nun sieh, ich gehe zu meinem Volke. Komm, ich will dir verkündigen, was

dies Volk (Israel) deinem Volke thun wird in den spätern Tagen (בְּאַחֲרִית הַיָּמִים wie ἔσχατοι καιροί im N. T. eine Bezeichnung der Messiaszeit)". In den beiden folgenden Versen, welche wir übergehen, spricht Bileam unverkennbar den Zustand der Ekstase oder der prophetischen Inspiration aus; und nun lautet der eigentliche Gehalt der Prophezie, V. 17: „Ich sehe ihn, aber jetzt ist er noch nicht; ich erspähe ihn, aber noch ist er nicht nahe. Hervortritt ein Stern aus Jacob, emporsteigt ein Scepter aus Israel; er (es) zerschlägt die Seiten Moabs (Seiten: פַּאֲתֵי, Dual, also die beiden Seiten, wie man ein Lastthier auf beiden Seiten schlägt. Vulg. duces Moab, las wohl פַּחוֹתֵי oder פַּחֲוֹתֵי) und vertilgt (וְקַרְקַר nach dem Chald. „vertilgen, zerstören", vielleicht Denominativ von קִיר, die Wand durchgraben, Vulg. vastabit, Sept. προνομεύσει, ausfouragiren) alle Söhne Seths". (בְּנֵי שֵׁת, was ist gemeint? Die Vulg. hat das Wort als Eigennamen gefaßt: omnes filios Seth. Es wären dann wohl die Menschen überhaupt, als Seths Nachkommen durch Noah, zu verstehen. Allein solche Bezeichnung wäre doch befremdend, und daß alle Menschen vertilgt werden sollen, wäre ungehörig. Doch ist vielleicht die Vulg. auch nicht so zu nehmen. Der Parallelismus, namentlich der prophetischen Rede, spricht dafür, daß wir in den „Kindern Seths" ein Synonymum zu „Moab" haben müssen. Fragt sich, wie das herauszubringen. Man nehme שֵׁת quasiappellativ; die solcher Erklärung beipflichtenden Interpreten, zu denen auch wir stimmen, theilen sich dann in zwei sachlich auf Eins hinauslaufende Worterklärungen. Entweder wird שֵׁת als שֵׁאת gedeutet, von שָׁאָה „lärmen, toben", also = Kinder des „Lärmes, des Getümmels", hier wohl des Unglückes, wie „die Unseligen"; und für diese Erklärung spricht, daß bei Jesaja 48, 45 die Moabiten wirklich בְּנֵי שָׁאוֹן [letzteres Wort von gleichem Ursprunge und derselben Bedeutung mit שֵׁאת] genannt werden. Oder aber man leitet שֵׁת von שָׁתָה her = „Kinder, d. i. Abkömmlinge der Trunkenheit", weil Lot bekanntlich den Moab, Stammvater der Moabiten, und den Ammon im Zustande der Trunkenheit erzeugt hat.) Vv. 18 und 19: „Auch Edom wird erobert und Seir zum Besitz seinen Feinden; aber tapfer hält sich Israel. Von Jacob stammt der Herrscher ab, der, was aus den Städten übrig bleibt, vertilgt."

Wir wollen es nun gar nicht in Abrede stellen, daß bei dem vom Propheten erschaueten, siegreichen, Moab und Edom überwindenden Herrscher zu allernächst nicht an den Messias, sondern an König David, welcher laut Geschichte diese Völkerschaften siegreich überwand, zu denken sei. Allein erwägen wir, daß doch David diese Völker noch nicht usque ad internecionem besiegt hat, indem sie auch in späterer Zeit noch den Israeliten zu schaffen machten, und erwägen wir weiter, daß sowie Moab nebst Edom die Feinde der Theokratie, also auch des Messiasreiches repräsentiren, so König David *κατ᾽ ἐξοχήν* Bild und Typus des Messias als königlichen Herrschers ist, und nehmen wir hinzu (oben S. 24), daß häufig bei der prophetischen Fernsicht in die Zukunft die Distanzen der Zeit verschwimmen: so möchte es keinem Zweifel unterliegen können, daß das geistige Auge des Sehers zwar wohl im Vordergrunde die davidische, aber darüber hinaus auch die messianische Zeit überschauet und im Gesichte kund gegeben hat; anders ausgedrückt, daß er im Bilde des sieghaften, über diese abgöttischen Völker triumphirenden Königs David zugleich dessen erhabenen Sprößling, den über Sünde und Irrthum triumphirenden Messiaskönig mit geschauet und in die Vision mit einbegriffen hat. Selbst protestantische Exegeten bleiben dieser Auffassung treu. — Nun aber freilich, ob man im Stern, welcher aus Jacob hervortritt, neben dem Scepter, der aus Israel sich erhebt (dies letzte gewiß nur Ausdruck der königlichen Macht) einen wirklichen Stern am Himmel oder nur bildlich das glänzende Gestirn eines mächtigen, herrschgewaltigen Königs erkennen wolle, sei dem Leser überlassen, ich bemerke jedoch, daß der uns so geläufige Tropus eines glänzenden Gestirnes meines Wissens sonst nicht biblisch ist, indem man sich für denselben nur auf diese Stelle beruft. So bleibt denn wohl die Eingangs ausgesprochene Berechtigung, den Jacobsstern in Bileams Prophezie mit dem Stern der Magier in Zusammenhang zu bringen, bestehen.

d) Die Wegebereitung des Herrn durch Johannes den Täufer. — So kommen wir denn zum großen Sohne des Priesters Zacharias und der Elisabeth, mit dem unsere christologische Skizze in Bezug auf den A. B. zu Ende geht. „Das Gesetz und die Propheten bis auf Johannes", sagt der Herr (Matth. 11, 13). Wir nennen ihn den Vorläufer Christi (praecursor), besser oder doch lateinischer

wäre die Bezeichnung viae stator = Wegebereiter: große Könige pflegten bei ihren Reisen solche „Statoren“, welche die Fahrwege zu untersuchen und auszubessern hatten, vorauf zu schicken. Ein solcher Wegebereiter für den Messias war Johannes, nach Jes. 40, 5: „Die Stimme des Rufenden in der Wüste: bereitet die Wege des Herrn, machet gerade seine Pfade: jeder Hügel soll abgetragen und jedes Thal ausgefüllt werden“, s. Mark. 1, 3. Von dieser Stelle abgesehen, finden wir die bestimmte Vorausverkündigung über den Vorboten Christi gerade bei dem jüngsten der eigentlich sog. Propheten des A. B., bei Malachias, Kap. 3 (nach Zählung der Vulg. mit Einbegriff von Kap. 4). Diese von Juden und Christen stets für messianisch gehaltene Prophezie kann nur insofern zu einem Bedenken Anlaß geben, als zweifelhaft scheint, ob sie auf die erste oder auf die zweite Ankunft des Messias zu beziehen sei. Wir haben darüber bereits anderswo erklärt (vgl. Eschatol. S. 16 und 245 f. 397): Das Eine schließt das Andere nicht aus; die mehr geistige Erfüllung solcher Schilderungen finden wir bei der ersten Ankunft, die mehr buchstäbliche werden wir sonder Zweifel bei der Wiederkunft Christi zu suchen haben. Zu dieser Auffassung stimmt in unserem Falle auch ersichtlich das N. T. — Doch legen wir vorerst die Worte unseres Propheten mit kurzen Glossen vor. Nach der voraufgehenden Darstellung beklagen sich die Israeliten, aus dem Exil zwar heimgekehrt, aber vielfach gedrückt und bedrängt, daß die göttlichen Verheißungen über die glückliche Zeit nicht in Erfüllung gehen wollen. Nun heißt es Kap. 3, 1: „Sieh, ich sende meinen Boten (V. angelus; מַלְאָךְ bekanntlich häufig genug nicht Engel im Sinne der christlichen Dogmatik, sondern nach seinem Etymon: Gesandter, Bote u. dgl.; so unfraglich auch hier), daß er bereite den Weg vor mir her; und alsbald kommt zu seinem Tempel (הֵיכָל auch Palast: Wohnung, wo er vorzugsweise wohnt und verehrt wird) der Herr (הָאָדוֹן; wir müssen von hier ab eine, bei den Propheten so häufige enallage personae statuiren, denn der kommende Adon ist offenbar derselbe mit dem Sendenden, der zu Anfang von sich in erster Person spricht), den ihr suchet, und der Bundesengel (מַלְאַךְ הַבְּרִית angelus testamenti, ist nicht derselbe mit dem Mal'ach im ersten Satzgliede, sondern vielmehr mit dem Sendenden dieses Komma, sohin mit dem Adon des folgenden; dieser, d. i. der Messias, heißt hier „Bundesengel“

unter Bezugnahme auf den „Bundesvermittler“, den מ״ יְהֹוָה im Pentateuch, vgl. Ap.-Gesch. 7, 53), den ihr begehret; sieh, er kommt, spricht Jehova der Heerschaaren“. Das folgende enthält eine prächtige Schilderung des von diesem „Herrn“ oder „Bundesengel“ abzuhaltenden Gerichtes, welche wir hier übergehen, mit dem Bemerken jedoch, daß Ausdrücke, wie „der Tag kommt“ (V. 19), und „am Tage, wo ich wirke“ unverkennbar messianische Bezeichnungen sind, vgl. Eschat. S. 351 f. Der Schluß Vv. 23 und 24 (nach Vulg. 4, 5 und 6) lautet dann: „Sieh, ich sende Elias, den Propheten, ehe denn der Tag Jehovas kommt, der große und furchtbare; der wird das Herz der Väter zu den Söhnen wenden und das Herz der Söhne zu ihren Vätern, daß ich nicht komme und zerschlage das Land mit dem Vertilgungsfluche“. Auf diese Weissagung von Elias als Vorboten der Ankunft des Herrn wird nun offenbar bereits im A. T., was sonst so selten geschieht, Bezug genommen von Jesus Sirach, Ekkl. 48, 10: „Von dem (Elias) da geschrieben ward bei den Zurechtweisungen der Zukunft, daß er beschwichtige den Zorn des Herrn, versöhne das Herz des Sohnes mit dem Vater und herstelle die Stämme Israels“. Da hier das Auftreten des Elias augenscheinlich mit einem abzuhaltenden Gerichte in Beziehung gesetzt wird, so liegt es nahe anzunehmen, daß der Siracide auch dies Schlußwort der Prophezie bei Malachias direkt auf die Ankunft des Messias zum Gerichte, also auf die zweite Parusie bezogen hat: weshalb es auch nicht unwahrscheinlich ist (vgl. Eschat. S. 16), daß der noch nicht verstorbene, aber entrückte Elias vor dem Weltende nochmals auf Erden erscheinen wird. Natürlich schließt das die Beziehung auf die erste Ankunft Christi zur Erlösung durchaus nicht aus; glaubte man doch in Israel nach dem Berichte der Evangelien selbst allgemein, daß der damals erwarteten Ankunft des Messias (der ersten also) die Erscheinung des Elias vorangehen werde. Von dieser wird die Weissagung des Malachias denn vorzugsweise auch didaktisch im N. T. erklärt, aber mit der nähern Bestimmung, daß unter der Bezeichnung des Elias beim Propheten die Person des Johannes zu erkennen, dieser nämlich als ein Elias dem Geiste nach zu begreifen sei. So gleich bei der Verkündigung der Geburt des Johannes durch den Engel (Luk. 1, 17): „er wird vor ihm hergehen im Geiste und in der Kraft des Elias, damit er wende die Herzen

der Väter zu den Söhnen und die Ungläubigen zur Buße der Gerechten, um dem Herrn ein vollkommenes Volk zu bereiten". Der Heiland selbst erwiedert dann (Matth. 17, 10—13) seinen Jüngern, welche ihn fragen, was es doch mit der Aussage der Schriftgelehrten auf sich habe, daß Elias erst kommen müsse: gewiß werde dieser kommen und Alles herstellen (*ἀποκαταστήσει πάντα*, unter unverkennbarem Anklang an Ekkli. a. O. zugleich ein Ausdruck für die messianischen Verhältnisse, Ap.-Gesch. 3, 21); „ich sage euch aber, daß Elias schon gekommen ist, aber sie haben ihn nicht erkannt, und an ihm verübt, was sie gelüsteten: so wird auch der Menschensohn von ihnen zu leiden haben". Und der Evangelist bemerkt dazu, die Jünger hätten wohl verstanden, daß er von Johannes dem Täufer gesprochen. Vgl. auch Luk. 7, 27. Indeß scheint selbst der Heiland nach Matth. 11, 12—14 mit den Worten: „Von den Tagen Johannes des Täufers an bis jetzt wird das Himmelreich mit Gewalt erzwungen; und die Gewalt brauchen, reißen es an sich. Denn alle Propheten und das Gesetz haben bis auf Johannes geweissagt, und, wenn ihr es annehmen wollt (*εἰ θέλετε δέξασθαι*), er selbst ist der Elias, der da kommen soll", er scheint darauf hinzuweisen, daß dieser prophetischen Weissagung vom kommenden Elias noch eine andere Erfüllung bevorstehe. — Sohin ist das unzweideutige Verständniß unserer prophetischen Stelle dies. Der Bote beim Propheten zu Anfang der Weissagung, welcher am Schlusse Elias heißt, ist Johannes Baptista, der in der Kraft und im Geiste jenes gewaltigen Mannes, welcher im A. B. den Namen Elias trägt, vor dem Messias hergehen wird, ihm seine Wege zu bereiten; daß bei der Wiederkunft desselben zur Abhaltung des Gerichtes eine ähnliche Vorbereitung sich wiederholen werde, indem ihm dann ein anderer Johannes vorhergeht, ist auch wohl sicher; daß dieser dann endlich der bei lebendem Leibe zum Himmel gefahrene, d. h. ins Paradies versetzte Prophet Elias in Person sein werde, ist mindestens wahrscheinlich.

Bis zur Stimme des Rufenden in der Wüste, dem strengen Bußprediger, dem rauhen Asceten, reicht also die Prophezie des A. T. In ihm verknüpft sich der alte mit dem neuen Bunde. Wie der letzte, ist er der rechte und eigentlich der größte aller Propheten: (Matth. 11, 11) „unter den vom Weibe Geborenen ist kein größerer erstanden, als Johannes der Täufer". Selbst Gegenstand der

Prophezie, deren Objekt, wie mit Recht bemerkt worden, bedeutender als ihr Subjekt zu sein pflegt, hat er nicht wie die Andern in perspektivischer Ferne dunkel auf den Zukünftigen hingedeutet, sondern mit dem Finger auf ihn verwiesen: „Sehet da das Lamm Gottes, welches die Sünde der Welt trägt" (Joh. 1, 29). So ist er als Prophet der letzte, welcher die göttliche Vorbereitung des israelitischen Volkes auf die Ankunft des Erlösers in der Zeiten Fülle zum Abschluß bringt. Darum predigte er Buße zur Vergebung der Sünden und taufte mit Wasser alle Jene, welche zum Glauben an den Kommenden (*εἰς τὸν ἐρχόμενον*, Ap.-Gesch. 19, 4) sich bereit fanden. Als nun aber der Messias wirklich erschienen war und seine Mission angetreten hatte, war die des Johannes erfüllt (Joh. 3, 30: „er muß wachsen, ich aber abnehmen"); und nicht lange währte es, bis der eifrige Bußprediger und der strenge Sittenrichter den Prophetenlohn davontrug: (Mark. 6, 27) Misso spiculatore abscidit Herodes caput Joannis Baptistae — einer üppigen Tänzerin zulieb, deren Mutter die sittliche Rüge des großen Mannes übel vermerkt hatte.

Können wir uns nun wundern, wenn, als die Zeitenfülle gekommen war, die bessern, frömmern und geradsinnigern Israeliten die längst herbeigesehnte (Jes. 45, 8) Ankunft des Messias nunmehr erwarteten, die da hofften auf den „Trost Israels" (Luk. 2, 25), auf die „Erlösung Israels" (das. V. 38), auf das „Reich Gottes" (Mark. 15, 43). So Simeon, der gerechte Greis, der die Zusicherung erhalten, daß er nicht sterben werde, bis er den Gesalbten Gottes geschauet, und nachdem ihm dies Glück geworden, in das schöne Canticum sich ergießt: „nun lässest du, o Herr, deinen Diener in Frieden fahren". So Phanuels Tochter, die Prophetin Anna, die hochbetagte Wittwe, welche, als sie mit dem Kindlein Jesus im Tempel zusammentraf, lautes Zeugniß für den Herrn ablegte. So endlich noch Joseph, der vornehme Decurio von Arimathäa, der den entseelten Leib Jesu vom Landpfleger sich zu erbeten keinen Anstand nahm. Können wir uns wundern, daß es, als der Herr mit Eröffnung seines Lehramtes sein öffentliches Auftreten begonnen hatte, auf Seiten des Menschen nur eines unbefangenen und aufrichtigen Sinnes bedurfte, um in Jesus von Nazareth den längst Erwarteten gläubig anzuerkennen. Wahrlich, die jüdische Menschheit war auf die Erscheinung des Erlösers wohl vorbereitet, für sie waren die

Jahrtausende der Erwartung nicht nutzlos verstrichen. — Aber auch die heidnische Menschheit war zwar in anderer, aber doch auch bedeutsamer Weise der Zukunft des Weltheilandes entgegengereift.

6. Das vorchristliche Heidenthum. — Dem Judenthum mit seiner von Gott gegebenen Thorah und seinen religiös-politischen Instituten gegenüber ist die Vorbereitung der Heiden auf die Erlösung im Allgemeinen als eine negative zu bestimmen, d. h. Gott überließ die Heidenwelt sich selbst, damit, indem die Sünde in ihr ohne specielles Antidoton in vollem Maße sich auswirkte und ausgestaltete, an dem tief empfundenen Sündenelend das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit um so lebhafter der Heidenwelt sich aufdrängen möchte. Damit ist schon angedeutet, daß diese Negativität der Vorbereitung keine absolute sein könne, weil sie sonst sich selbst hätte aufgeben müssen, da ja das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit schon eine Reaktion gegen die Sünde ist. In der That hat sich auch die künftige Erlösung in der vorchristlichen Heidenwelt nicht gänzlich unbezeugt gelassen, denn der λόγος, dem die Erlösung zufiel, ist ein Licht zur Erleuchtung eines jeglichen Menschen kommend in die Welt (Joh. 1, 9). Vom Saamen des Logos (σπέρμα τοῦ λόγου) fiel auch auf die Heidenwelt; die Dogmatik weiset es anderswo (vgl. Heil. Lehre 151, 210 ff.) ganz bestimmt nach, daß auch die Heiden nicht ohne alle Gnade Christi waren. Das ist der λόγος σπερματικός, von welchem die ältesten Väter sprechen. — Zwei Momente positiver Vorbereitung in der Heidenwelt können wir füglich unterscheiden. Das erste bilden aus dem gemeinsamen Erbgute der Uroffenbarung gerettete Ueberreste religiöser und gewiß auch soteriologischer Wahrheit; denn als die definitive Scheidung zwischen Heidenthum und Judenthum sich vollzog, war ja der künftige Retter und Heiland den Menschen schon angezeigt, dunkler oder heller, und die Kunde davon, ward sie auch noch so entstellt, konnte sich unmöglich ganz verlieren. Es wäre eine überaus schöne und lohnende Aufgabe, in den Sagen und Mythen der alten heidnischen Völker die Anklänge und Ahnungen von einer künftigen Wiederherstellung der gefallenen Menschen zu verfolgen; aber non capit hic locus. Um nur nicht geradezu nichts zu sagen, erinnere ich an die Sibyllen. Freilich die sibyllinischen Bücher, welche wir noch besitzen, sind untergeschoben und jedenfalls mit christlichen Anschauungen versetzt, allein

einen Grundstock heidnischer Anschauungen und Ueberlieferungen mögen sie immerhin enthalten. Namentlich scheint gerade auch zur Zeit Christi eine dunkle Ahnung, daß eine neue Zeit einbrechen müsse, wohl zum Theil auf positiver Ueberlieferung beruhend, die Gemüther erfaßt zu haben. Ich erinnere an Virgils 4. Ekloge: Jam novus seclorum nascitur ordo, erinnere an die Sage vom Tode Pans, an das Verstummen der Götzenorakel u. dgl. Auch mag nicht außer Anschlag bleiben, daß, in so klösterlicher Abgeschiedenheit das israelitische Volk vom Weltverkehr im Ganzen lebte, zu Zeiten doch seine Verbindung mit der heidnischen Außenwelt eine nicht ganz geringe und namentlich in der letzten Epoche vor Christi Ankunft eine stets steigende war, so daß es nicht fehlen konnte, daß auch von der positiven Offenbarung Manches in die Heidenwelt eindrang und hier anregend und befruchtend wirkte. — Ein zweites Moment positiver Vorbereitung der Heidenwelt finden wir in der hellenischen Weisheit, namentlich in ihrer Blüthe, der sokratisch-platonischen Philosophie. Auch auf dem Gebiete der Natur, im Gewissen und in der Vernunft bethätigt sich der spermatische Logos. Es ist Thatsache, daß die sokratisch-platonische Philosophie in den ersten christlichen Jahrhunderten Viele dem Christenthum nahe gebracht hat: man denke an den hl. Augustinus. Und wenn auch die Alten vielleicht eine zu große Vorliebe für diese griechische Weisheit bekundet haben, es liegt doch ein Stück Wahrheit darin, wenn man wohl den Platon den *Μωσῆς ἀττικίζων* nannte und meinte, derselbe müsse auf seinen auswärtigen Reisen aus der Quelle alttestamentlicher Offenbarungen geschöpft haben; ja wenn Clemens von Alexandrien diese Weisheit geradezu als paedagogus in Christum darstellt, sie geradezu dem Gesetze des A. B. gegenüber reihend. Was Wunder auch? Eine Philosophie, welche auf theoretischem Gebiete die religiösen Grundfragen nach dem persönlichen Gott und dem Ursprunge der Welt aus Nichts, wenn auch nicht vollkommen, doch annähernd richtig beantwortete, welche in andern Materien wenigstens die Fragen richtig stellte, obschon sie die Antworten schuldig blieb (richtige Fragestellung ist die halbe Antwort), welche für gewisse schwierige Probleme das Nichtgenügen menschlicher Einsicht begriff und auf das Bedürfniß göttlicher Belehrung hinwies; eine Philosophie, welche auf praktisch-ethischem Gebiete die Selbsterkenntniß (*γνῶθι σεαυτόν*) und die Selbstbeherrschung zu

Grundsätzen erhob, und es begriff, daß wenn der vollkommene Gerechte auf Erden erscheinen sollte, derselbe von den Menschen würde verspottet und zu Tode gequält werden (bei Plato in den Büchern vom Staate) in einer Detailschilderung, welche auch im Einzelnen an den Tod Christi erinnert — eine solche Weisheit mußte doch wohl die Bahn zur Aufnahme der Lehre vom Kreuze ebnen.

Was nun aber die von uns so genannte negative Vorbereitung anbetrifft, so mögen es mir die Leser erlassen, ein Bild von den Gräueln des Heidenthums in seiner Entartung zu entwerfen. Und diese Ausartung war groß, war ungeheuer, war verzweifelt unmittelbar vor und zu der Zeit des erscheinenden Messias. Herrlich allerdings war die Blüthe klassischer Litteratur bei Hellenen und Römern, und sie hat uns für alle Folgezeit vollendete Muster der Formschönheit zur Nachahmung hinterlassen. Aber diese Zeit war für Hellas längst vorüber. Wie tief gesunken war das Hellenenthum schon in der Diadochenzeit? Der alte Götterglaube war zum Gespötte geworden, und die Mythen, an die der Volksglaube früher mit Andacht sich gehängt hatte, wurden in zotiger Weise auf den Theatern persiflirt. Vom politischen Jammer und Elend rede ich nicht; aber was die socialen und ethischen Verhältnisse anbelangt, so war durch das antike, furchtbar ausgeartete Sklavenverhältniß, dem die bei weitem größere Mehrheit der Menschen unterstand, es war durch gräuliche Zerrüttung des sexuellen Verhältnisses, durch Entwürdigung der Ehe (welche freilich bei den Griechen niemals hoch gestanden hatte), durch Päderastie u. dgl. eine social-ethische Fäulniß in der damaligen Welt erzeugt, welche auf gänzliche Auflösung in Bälde hinwies. Allerdings länger hielt die römische Kraft, wie sie denn auch jünger war, vor; allein zur Zeit Christi war doch auch römisches Wesen im Staat und in der Gesellschaft so tief angefressen und corrumpirt, daß selbst ein Wieland einmal äußert, eine solche Republik, wie sie zur Zeit Cäsars bestand, sei keinen Tropfen Blutes mehr werth gewesen. Doch genug davon. Die Zeit war offenbar eine Gährungs- und Uebergangszeit: entweder Untergang oder Herstellung stand bevor. Daß nun die tiefer angelegten bessern Gemüther, die viri desideriorum (bei Daniel) selbst aus dieser gräulichen Verkommenheit der Zeit einen Anlaß entnehmen mußten, die aufgehende Sonne des Christenthums mit Freude zu begrüßen, leuchtet ein.

Wir schließen mit der freilich sehr bekannten, aber doch sehr wichtigen Bemerkung, daß in der römischen Staatsherrschaft, welche die damalige Culturwelt politisch, und in der Universalität der griechischen Sprache, welche dieselbe litterarisch einte, also in römischer Herrschaft und griechischer Sprache, welche in jener Periode der Weltgeschichte, der thalassischen, wie man sie schön genannt hat, die Culturvölker in einheitlichen Verkehr setzten, augenscheinlich von der göttlichen Providenz zwei, menschlich zu sprechen, unentbehrliche Mittel zur Ausbreitung des Christenthums und zur Gründung der christlichen Kirche gegeben waren.

So hat Gott die Menschheit in der Juden- und Heidenwelt vorbereitet auf die Fülle der Zeiten, in welcher er seinen Erlösungsplan verwirklichen wollte.

B. Die Erlösung in ihrer Verwirklichung.

Erster Abschnitt.

Die Christologie, oder Inkarnationslehre.

I. Hauptstück.

Das Dogma von der Inkarnation im Allgemeinen.

§ 2.

1. Namentliche Bezeichnungen. — „Anerkannt groß ist das Geheimniß der Religion: Gott[1]) erschien im Fleische", ruft der Völkerlehrer Paulus seinem Lieblingsjünger zu, 1 Tim. 3, 16; und der Apostelfürst Petrus redet, 1 Petr. 1, 11 und 12, von den durch die Propheten vorausbezeugten, nun aber durch die Heilsboten verkündeten Leiden, welche Christum trafen, und den darauf folgenden Herrlichkeiten, „in welche hineinzuschauen die Engel gelüstet". Diese apostolischen Aeußerungen, welche die beiden uns hier beschäftigenden Geheimnißlehren nicht nur anzeigen, sondern als überaus erhaben darstellen, mögen den Ausgangspunkt unserer Behandlung bilden. Zur Sache selbst beginnen wir, wie es recht ist, mit den namentlichen Bezeichnungen zunächst desjenigen Mysteriums, welches uns in diesem Abschnitte beschäftigt. Sowohl der amtlich-kirchliche, wie der wissenschaftlich-scholastische Name des Geheimnisses ist: incarnatio, gebildet nach dem griech. *σάρκωσις* und *ἐνσάρκωσις*, zu deutsch wörtlich: die „Einfleischung". So schon im erweiterten

---

[1]) *Θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί*, bekanntlich nach anderer Lesart lautet es ὅς statt *θεός*, welcher Variante die Vulg. beizupflichten scheint. Es ist nicht dieses Ortes, uns kritisch auf diese vielbesprochenen Lesarten einzulassen.

Symbolum (v. Nicäa-Constantinopel): καὶ (sc. πιστεύω εἰς) σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου = et *incarnatus* est de spiritu sancto ex Maria virgine. Biblische Grundlage für diese Bezeichnung haben wir bei Joh. 1, 14: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο = et verbum caro factum est, und auch in eben gedachter paulinischer Stelle: θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, quod manifestatum est *in carne.* Ist somit der λόγος ἔνσαρκος oder das verbum in carne der Vorwurf dieses Abschnittes, so wird damit schon angezeigt, daß unsere Inkarnationslehre nicht bloß den Akt der Einfleischung in seinem Werden, sondern auch das eingefleischte Wort Gottes in seinem fortdauernden Sein und Leben betrachtet. Die incarnatio verbi umfaßt also zugleich auch das verbum incarnatum. In der Bezeichnung „incarnatio“ selbst darf aber caro (σάρξ) nicht nach dem nächsten Wortlaute, sondern muß gemäß der biblischen Bedeutung dieses Ausdruckes verstanden werden. Das „Fleisch“ bezeichnet hier nämlich nicht den menschlichen Leib im Gegensatze zur menschlichen Seele, noch weniger das Fleisch im Gegensatze zum Blute, sondern die ganze menschliche Natur, welche ein an sich schon aus Stoff und Geist zur Lebenseinheit verbundenes Wesen ist, bezeichnet also den ganzen Menschen. Nach dem beschränkten Wortlaute genommen würde die Auffassung „des Wortes im Fleische“ zu einer bösartigen Häresie führen, von welcher weiter unten zu sprechen sein wird. Zur Erhärtung des biblischen Sprachgebrauches verweisen wir auf Gen. 6, 12: „alles Fleisch (כָּל־בָּשָׂר = omnis caro, d. h. jeder Mensch) hatte seinen Weg verderbt“; und Luk. 3, 6 (nach Jes. 12): „Schauen wird alles Fleisch (πᾶσα σάρξ, d. i. die Menschheit) das Heil unseres Gottes“. Es ist aber diese Bezeichnung darum in so hohem Grade der Sache angemessen, weil das „Fleisch“ (σάρξ, caro) nach demselben biblischen Sprachgebrauche zwar die ganze menschliche Natur überhaupt ausdrückt, aber doch mit der nähern Bestimmung der niedrigen, bedürftigen und gebrechlichen Seite derselben; diese Bezeichnung betont also, da Gottes Sohn sich wirklich herbeigelassen hat, unser hinfälliges und gebrechliches „Fleisch“ anzunehmen, die unermeßliche Größe der Selbstentäußerung der zweiten Person in der Gottheit. „Einfleischung“ oder auch „Fleischwerdung“ klingen in unserer Muttersprache hart, weshalb wir es vorziehen, das Geheimniß die „Menschwerdung“ zu nennen. Dem entspricht

buchstäblich lateinisch inhumanatio, was selten, aber doch beim heil. Ambrosius vorkommt, während das griechische ἐνανθρώπησις, anknüpfend an das Symbolische (s. oben) καὶ ἐνανθρωπήσαντα = et homo factus est schon üblicher ist. „Menschwerdung", als dem Mißverständnisse unzugänglich, bedarf keiner Erläuterung. Von der dritten hier noch möglichen, nicht besonders üblichen Bezeichnung: griech. σωμάτωσις (ἐνσ.). lat. corporatio (inc.) ist ebenfalls nur zu erinnern, daß man sie nicht im häretischen, d. h. apollinaristischen Sinne (unten) von der Annahme des bloßen Leibes ohne die menschliche Seele mißverstehen darf.

Außerdem führt unser Geheimniß bei den hl. Vätern noch andere Namen, insbesondere den der ἐπιφάνεια scil. θεοῦ oder θεοφάνεια = der Erscheinung oder der Erscheinung Gottes, anknüpfend an obige Bezeichnung Pauli: ἐφανερώθη ἐν σαρκί; durch welchen Zusatz ἐν σαρκί die Bezeichnung sofort gegen das Mißverständniß geschützt wird, als ob es sich um ein bloß doketisches Erscheinen Gottes, d. h. um ein bloßes Sichtbarwerden in phantasmagorischer Scheingestalt nach Weise der Theophanien des A. T. handele. Hier ist die „Erscheinung" als Folge der Fleisch- oder Menschwerdung Gottes, des an sich unsichtbaren, in unzugänglichem Dunkel wohnenden, anzusehen. Das kirchliche Fest der Epiphanie (6. Januar) ist in gleichem Verstande zu nehmen.

Endlich gilt auch die Bezeichnung der (göttlichen) Oekonomie (οἰκονομία) oder des Haushaltes Gottes: gemeint ist die Ordnung Gottes zu unserm Heile. Wenn nun die Väter mitunter die erste (πρώτη) von der zweiten (δευτέρα) Oekonomie unterscheiden, so verstehe man unter der ersten die Menschwerdung selbst mit dem, was sich unmittelbar anlehnt, unter der andern aber den Abschluß des Werkes selbst im Leiden und in dem Tode Christi am Kreuze. — Andere Bezeichnungen, von der Vereinigung der Gottheit und Menschheit im Erlöser entnommen, kommen weiter unten zur Sprache.

2. Der kirchliche Lehrbegriff im Allgemeinen. — Indem wir uns nach einem kirchlichen Documente umsehen, welches die Inkarnationslehre kurz zwar, aber im Wesentlichen vollständig ausspricht, genügen dafür die beiden officiellen Glaubensbekenntnisse, das apostolische und das von Nicäa-Ct. allerdings nicht. Denn sie enthalten, jenes mit seinem: qui conceptus est de spiritu sancto, natus ex

Maria virgine, dieses mit seinem: qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis et incarnatus est de spiritu sancto et homo factus est nur den ältesten, noch nicht entfalteten Keim der kirchlichen Lehre. Die öffentlichen Symbole spätern Ursprunges aus der Zeit der christologischen Controversen werden so zahlreich und umständlich, daß die Wahl für einen vorläufigen Ueberblick der Kirchenlehre schwer wird. Wir wollen daher ein Document heranziehen, welches zwar privaten Ursprunges, doch allgemein in der Kirche anerkannt, in seinem zweiten Theile apart unser Lehrstück behandelt, das allbekannte Symbolum „Quicunque" oder das Athanasianum. Der betreffende Passus lautet: Sed necessarium est ad salutem, ut incarnationem quoque domini nostri Jesu Christi fideliter credat (quicunque vult salvus esse). Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia dominus noster Jesus Christus dei filius deus pariter et homo est. Deus est ex substantia patris ante secula genitus, homo ex substantia matris in seculo natus, perfectus deus et perfectus homo ex anima rationali et humana carne subsistens: aequalis patri secundum divinitatem, minor patre secundum humanitatem. Qui licet deus sit et homo, non duo tamen sed unus est Christus, unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in deum, unus omnino non confusione substantiae, sed unitate personae. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita deus et homo unus est Christus. Dies Document enthält, wenn man von einzelnen entferntern Ausläufen des Dogmas absieht, ziemlich vollständig das Ergebniß des dialektischen Bildungsprocesses, welchen unser Mysterium in der Kirche durchgemacht hat. Nicht um den reichen Inhalt desselben hier schon allseitig zu analysiren, sondern damit man vor der Hand eine etwaige Vorstellung vom Lehrbegriff der Kirche gewinne, geben wir eine erläuternde Umschreibung.

Christus also ist nach dem Bekenntniß der Kirche wahrer Gott und wahrer Mensch, jenes vermöge seiner ewigen Zeugung vom Vater, von welcher das Trinitätsdogma handelt, dies kraft seiner zeitlichen Geburt aus der Jungfrau: er ist Gottmensch. Da jedoch Christus nur Einer, d. h. ein Individuum, ein Subjekt, eine Person ist und sein kann: so wird daher sein Gottsein und sein Menschsein

symbolisch näher dahin bestimmt, daß er die göttliche und die menschliche Substanz (so das Athan., die gewöhnlichere Bezeichnung ist „Natur"; es gelten in diesem Symbol Natur, Substanz und Wesen völlig gleich; inwiefern etwa noch zwischen diesen drei Begriffsausdrücken zu unterscheiden sei, darüber später) in sich, d. h. in seiner Person vereinigt habe. Diese Vereinigung der Substanzen (Naturen) ist aber keine Vermischung beider, welche ihre Unterscheidung aufheben würde, sondern eine solche Vereinigung, welche beide neben einander in wirklicher (realer) Unterschiedenheit bestehen läßt. Da nun aber noch nicht jede solche Vereinigung eine wahre Einheit (einen Christus) begründet, so wird jene dahin näher präcisirt, daß sie als Einheit der Person oder in der Person determinirt wird; das heißt aber, genetisch ausgedrückt: daß die Gottheit, näher die zweite Person in derselben, die Person in concreto gefaßt, d. h. die göttliche Substanz, deren Complement die Person ist, miteinbegriffen, die menschliche Substanz (Natur) an sich oder in sich aufgenommen habe und zwar also, daß die menschliche Natur Christi ihr persönliches Fürsichsein oder ihre Persönlichkeit nicht in sich selbst, sondern in der göttlichen Person habe oder daß sie in der göttlichen Person des Aufnehmenden selbst personire. Erläutert wird endlich dieser Vorgang durch die Synthesis von Leib und Seele im Menschen, von welchem auch ausgesagt werden kann, daß sein Leib, an sich unpersönlich, im persönlichen Geiste sich personire. Summe und Inbegriff der Lehre ist demgemäß: In Christo, unserm Herrn und Heilande, sind zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, aber nur eine Person, die göttliche, und die Vereinigung beider Naturen vollzieht sich in der einen göttlichen Person desselben. —

Schon beim ersten Ausblick in diese Lehre gewahren wir bald und leicht, daß uns von der Kirche in Betreff unseres Heilandes zu glauben vorgestellt wird: eine Mehrheit und eine Einheit, welche mit der Mehrheit und Einheit im immanenten Leben Gottes nach der Trinitätslehre eine sprechende Aehnlichkeit haben. Zwar finden wir bezüglich des mehrheitlichen Momentes hier nicht wie dort eine Trias, sondern wie es scheint nur eine Dyas; allein auch desbezüglich ergibt sich Uebereinstimmung, wenn wir nur beachten wollen, daß ja die menschliche Natur oder die Menschheit nach dem anthropologischen Lehrsatze von der Dichotomie selbst schon aus und in zwei Substanzen:

dem stofflichen Leibe und der geistigen Seele synthetisch besteht (Naturen freilich pflegt man die beiden einzelnen Bestandtheile des Menschen aus einem später anzugebenden Grunde nicht zu nennen). So erhalten wir in Christo allerdings eine substanzielle Dreiheit: den Leib (Körper), die menschliche Seele (Geist) und die Substanz der zweiten göttlichen Person oder des Logos: caro, anima, verbum: und dem gegenüber eine persönliche Einheit, die des Logos, in der aber auch die menschliche Natur ihre persönliche Subsistenz hat. Sohin treten Dreiheit und Einheit einander zur Seite in Christo Jesu, wie im transcendentalen Gott: beide Momente — das ist hier wie dort der Angelpunkt des Geheimnisses — sind so mit einander zu verbinden, daß sie sich ausgleichen. Somit stellt auch die Inkarnation eine Dreieinheit (triunitas) vor, jedoch, wie weiter zu bemerken, in Vergleich mit der göttlichen Trinität, in umgekehrter Ordnung, denn jenes Moment, von welchem beim immanenten Gott die Dreiheit ausgesagt wird, nämlich die Person, erhält in Christo das Prädikat der Einheit: jenes aber, von welchem dort die Einheit prädicirt wird, die Substanz (Natur), bekommt hier das Prädikat der Dreiheit. Wir haben also hier gleichsam eine umgekehrte Trinität (trinitas inverso ordine) oder vielmehr, um auf die Einheit der angenommenen Menschennatur nun zurückzugreifen, wir haben, im Vergleich zur theologischen Trinität, christologisch einen in umgekehrter Ordnung statuirten Dualismus. — Nach Anleitung der Trinitätslehre können wir daher gleich hier auf der Schwelle unserer Auseinandersetzung leicht für die Inkarnationslehre einen concreten und faßlichen Ausdruck erzielen. Heißt es nämlich dort: ein anderer ist der Vater, ein anderer der Sohn, ein anderer der heilige Geist, aber nicht ein anderes (Later. 4. Cap. *Firmiter*), sondern diese drei (tres) sind eines (unum idemque); und darum ist nur ein Gott und sind nicht drei Götter, so werden wir in genau entsprechender Gedankenabfolge hier sagen müssen: ein Anderes ist die Gottheit Christi und ein Anderes seine Menschheit — was ja auch, sobald man sich auf den Gedanken besinnt, sofort selbstverständlich ist — aber diese beiden (haec duo) sind nicht zwei, sondern sind ein und derselbe Christus (unus idemque); oder wollen wir die Sache dialektisch noch schärfer ausdrücken: ein anderes ist der Sohn Gottes, dem der Vater ewig sein Wesen mittheilt, und ein anderes der Mensch Jesus, welcher

zeitlich vom Weibe geboren ward, aber nicht ein anderer ist der Sohn Gottes und ein anderer ist der Mensch Jesus, sondern beide[1]) sind Einer, ein und derselbe ist Jesus Christus, unser Heiland, welcher darum der Gottmensch heißt.

Hiermit ist der springende Punkt der kirchlichen Inkarnationslehre bezeichnet. Diese will in der That wesentlich nichts Anderes, als bei der Zweiheit der Naturen in Christo die persönliche Einheit festhalten, und man begreift oder ahnt doch leicht, daß die ganze Wahrheit und die Bedeutung des Erlösungs w e r k e s selbst auf dieser Auffassung der Person des Erlösers (unus salvator, unus Christus) beruht. Jedes Rütteln an dieser Lehre gefährdet, zerstört oder entstellt sofort Wesen und Natur der Erlösung selbst, und damit in weiterer Abfolge unsere Heilswirkung. Schon hieraus begreift sich das Interesse auf Leben und Tod, möchte ich sagen, das sich für das Christenthum an die Inkarnationslehre knüpft. — Die weitern christologischen Lehrsätze sind im Grunde nur Entwickelungen und Folgerungen dieses Grundsatzes, und dienen dazu, ihn in seiner Wahrheit unversehrt zu halten.

3. Dogmenhistorischer Ueberblick. -- Das Dogma, dessen Grundzüge wir gezeichnet haben, ist wie kein anderes in der alten Kirche Gegenstand dialektischer Erörterung und speculativer Durchbildung geworden. Selbst das theologische Grunddogma des Christenthums, die Trinitätslehre, obwohl es der Inkarnationslehre von der einen Seite zur Basis dient, hat einen so großartigen, heftigen und langwierigen Entwickelungsproceß nicht gefunden, als die Lehre von der Menschwerdung. Denn will man auch die vorläufigen Streitigkeiten über die Menschheit und wahre Gottheit des Erlösers, welche in das Innere der Trinitätslehre selbst eingreifen und mit der Ausbildung dieser im Wesentlichen schon ihre Erledigung fanden, nicht hierher zählen, will man auch bloß die Fragen über das Verhältniß der Gottheit zur Menschheit als zur Inkarnationslehre gehörig ansehen: so haben diese schon allein durch drei Jahrhunderte, vom fünften bis zum achten und darüber hinaus, die Kirche beunruhigt, die Gemüther beschäftigt und Irrlehren hervorgerufen in dem Maße, daß die

[1]) Unsere alte Sprache würde für diesen Fall wohl das Neutrum Plur. wählen, das sie noch zu unterscheiden vermag; also goth. *ba*, altsächs. *bêdiu* u. s. w.

Geschichte der christlichen Kirche in dieser Zeit, besonders des Orientes, kaum etwas Anderes von Belang bietet, als die Erörterung der großen Controversen über die Menschwerdung. Sie bilden neben und nach dem Arianismus für die erste Periode der Kirchengeschichte die wahren Höhenpunkte. So ist denn die Inkarnationslehre, wie fast alle wichtigern Dogmen, erst im Laufe der Zeit zur vollen Durchbildung, klarbewußten Auffassung und festen Ausprägung im Ausdrucke gelangt, und wie wiederum fast immer der Fall, ist die genaue und bestimmte Entscheidung der Kirche erst durch den häretischen Gegensatz hervorgerufen, welcher gerade in diesem Lehrpunkte mit einer unermüdlichen Hartnäckigkeit und stets erneueter dialektischer Zweifelsucht sich wie nirgends sonst geltend zu machen suchte. Man darf daher sagen, daß die christliche Kirche dieses Dogma in schweren, langwierigen Kämpfen sich hat erhalten, und gleichsam der Häresie abringen müssen. Sind diese durch Jahrhunderte fortgesetzten Streitigkeiten mitunter unerquicklich und trostlos, ja im Einzelnen sogar ärgerlich, es war nicht die Schuld der Kirche, sondern der Häresie, denn die Kirche durfte den aufgedrungenen Kampf nicht abweisen, weil mit der Inkarnationslehre das Christenthum steht und fällt; und ist im Einzelnen auch etwa auf Seiten der Vertheidiger der Wahrheit gefehlt worden, so ist es die Schuld der Menschen, nicht der Kirche selbst. Uebrigens wenn es bei oberflächlichem Ausblick in diese Controversen manchmal etwa den Anschein gewinnt, es handle sich um müssige Spitzfindigkeiten, um nutzlose Speculationen, so ist das eben nur Schein. Zwar mag es sein, daß gewisse Nebenpunkte besser nicht angeregt, oder doch besser nur friedlich im Dunkel der Schule, als auf dem Markt des öffentlichen Lebens, wie es damals Sitte war, verhandelt wären; allein nachdem einmal die Häresie auch nur solche Punkte angegriffen, mußte die Kirche, mitunter schweren Herzens, den orthodoxen Gegensatz aussprechen; denn auch scheinbar fernab gelegene Lehrpunkte, deren Tragweite der Uneingeweihte übersieht, können, irrig verstanden, selbst die Substanz des Dogmas gefährden. Dabei werden wir angesichts unserer matten, indifferenten Zeit gewiß nicht so leicht den Stab brechen über eine Epoche, welche selbst die abstrusesten und speculativsten Fragepunkte mit solchem Interesse aufgriff und behandelte. Endlich, waren auch die Streitigkeiten selbst mitunter unerquicklich, gut ist jedenfalls ihr Ergebniß: die klare, im Ganzen allseitig

vollendete und in sich abgeschlossene Durchbildung und Ausprägung des Inkarnationsdogmas. Daß aber die Christologie noch größere Kämpfe hervorrief, als selbst die Trinitätslehre, begreift sich daraus, weil sie für Dialektik und Speculation noch reichere Ausbeute, damit aber auch größere Gefahr des Irrthums anbietet, als jene. Der Grund hiervon liegt aber in der Disparität der beiden Glieder des Dogmas: der unendlichen Gottheit und der endlichen Menschheit. Während man bei der Trinitätslehre doch wenigstens im immanenten Leben der unendlichen Gottheit verbleibt, wird in der Christologie Unendliches und Endliches, göttliche Immanenz und Transeunz in so durchaus eigenartige Wechselwirkung gebracht; nirgends aber sind die Beziehungen abstruser, die Anlässe zu irriger Auffassung näher liegend, als wenn Hüben und Drüben, Göttlich-schöpferisches und Menschlich-geschöpfliches in so engen lebendigen Rapport mit einander gebracht werden soll, wie es die Inkarnation heischet. — Da die Controversen über die Menschwerdung in den betreffenden Jahrhunderten die Höhenpunkte der Kirchengeschichte selbst bilden, so dürfen und wollen wir thunlichst das Geschichtliche unseres Dogmas bei Seite liegen lassen; und wollen wir hier nur daran erinnern, daß die drei Stadien dieses historischen Processes durch eben so viele allgemeine Synoden, die dritte, die von Ephesus im J. 431 gegen den Nestorianismus, die vierte, die von Chalcedon im J. 451 gegen den Monophysitismus, und die sechste, die von Constantinopel (d. 3. v. Ct.) im J. 680 gegen den Monotheletismus abgeschlossen werden. Was zeitlich über das sechste allgemeine Concil hinausliegt, sind nur vereinzelte und sporadische Nachzügler des Kampfes. Selbst das Neue, was das letztgenannte Concil bringt, betrifft mehr nur dogmatische Folgerungen, indem das Dogma in seinen Grundzügen schon auf dem Concil von Chalcedon vollends zur Aussprache kam, und dies daher als der Gipfelpunkt der kirchlichen Inkarnationslehre betrachtet werden kann. — Nur zwei allgemeine historische Bemerkungen glaube ich noch beifügen zu sollen. Erstens: die christologische Entwickelung ist so recht Sache des Orients gewesen; das Abendland hat sich weit weniger und meist nur, wo es sich um die Entscheidung handelte, durch den apostolischen Stuhl betheiligt. Anregung und Ursprung der Controverse war, wenn wir von einigen Ausläufen wie etwa dem Adoptianismus absehen, beständig im Morgenlande.

Hierin spiegelt sich so recht der Charakter des griechischen Orients im Gegensatze zum lateinischen Occidente: der griechische Genius, seiner Eigenart getreu, zeichnete sich auch in dieser Periode durch dialektische Schärfe und speculative Tiefe aus, allein in übertreibender Ausartung wird er auch zu müssiger Spitzfindigkeit und maßloser Streitlust. Proben in der guten wie in der schlimmen Richtung liefert die Geschichte unseres Dogmas in reicher Fülle. Das Abendland zieht es durchgängig vor, seinem Glauben praktisch nachzuleben, unbekümmert um die haarspaltenden Funde der Dialektik. Wo nun, wie allerdings hier, das Interesse unmittelbar und zunächst ein dialektisches war, zeigte sich der griechische Geist so recht in seinem Elemente. Die großen Concilien dieser Epoche sind in ihrem Ursprunge nur griechische Nationalconcilien, welche erst durch den Beitritt Roms und des Abendlandes ökumenisch geworden. Breitet dieser Sachverhalt allerdings einen Schimmer um die griechische Kirchengeschichte dieser Zeit, welcher dem Abendlande abgeht, so war er doch auch theuer erkauft. Denn wenn die Anwendung der Medicin die Krankheit voraussetzt, so erkrankte in der That das christliche Leben des Orients in dieser Zeit vielfach an Aergerniß und Häresie. Und wenn auch schließlich die griechische Kirche im Ganzen aus diesem Kampfe die Rechtgläubigkeit sich erhalten hat, so hat sie doch große Einbußen erlitten: bedeutende Bruchtheile des Orients haben sich anläßlich dieser Controversen von der Glaubensregel losgesagt, und beharren bis zur Stunde in der Trennung ohne Hoffnung auf baldige Rückkehr in den Schooß der Kirche. Im Abendlande dagegen sind die Streitigkeiten längst verschollen, innerhalb desselben ist während des ganzen Mittelalters keine namhafte Häresie in unserm Dogma aufgetaucht, und in der Schule ward die Lehre ganz ruhig nach allen Seiten hin durchsprochen. Die andere Bemerkung betrifft die Spaltung des 16. Jahrhunderts. Es ist erfreulich, daß in unserer Materie kein confessioneller Gegensatz im christlichen Abendlande vorliegt. Die Reformation bewegte sich auf anthropologischem, nicht auf christologischem Gebiete, haben sich doch die neuen Religionsgesellschaften aus der alten Kirche die sechs ersten allgemeinen Concilien nebst dem Athanasianum als theures Erbgut gerettet. Nur in einem an sich unbedeutenden und mehr abgelegenen christologischen Lehrstücke tauchte zeitweilig bei den Protestanten ein Irrthum auf,

die Ubiquitätslehre oder die Annahme der Allgegenwart des Leibes Christi bei Luther selbst und bei Brentius, zu Gunsten des lutherischen Abendmahlsbegriffes aufgestellt. Indeß (sieh weiter unten) ist diese Ansicht so haltlos und widersinnig in sich, daß sie bald wieder aufgegeben ward. Dennoch wird die Freude über solche Uebereinstimmung bald wieder durch die Wahrnehmung getrübt, daß sie nur bei den gläubig-orthodoxen Protestanten zutrifft, während die vielleicht größere Zahl der Rationalisten jeglicher Denomination lieber frischweg die ganze Thatsache der Menschwerdung Gottes in Abrede stellt. Und weil bei den Akatholiken dieser Rationalismus so sehr wuchert, so möchte wohl unser Dogma im Abendlande außerhalb der katholischen Kirche nicht gar viele Anhänger zählen.

4. Diathese des Stoffes. — Solche gewinnen wir leicht in folgender Weise. Die Inkarnationslehre in vollem Umfange beschränkt sich nicht auf den Akt der Menschwerdung, wie es ihr Wortlaut an die Hand geben könnte, sondern erstreckt sich auch, wie es der andere Name dieses Traktates „Christologie“ andeutet, auf das Ergebniß des Aktes, den Menschgewordenen in seinem Sein und Leben. Sohin tritt die Dichotomie dieses Lehrstückes, als Unterweisung über den Akt der Menschwerdung in seinem Werden und in seinem Gewordensein oder seinem Ergebniß von selbst hervor. Es ist somit das mysterium *incarnationis verbi* und das mysterium *verbi incarnati* zur Darstellung zu bringen. Es empfiehlt sich, mit dem Ergebnisse oder der Wirkung des Aktes, dem bei weitem wichtigern Theile zu beginnen, und dann erst den Akt selbst in seinem Zustandekommen zu beleuchten. Was nun aber das Ergebniß anbetrifft, die Person Jesu Christi unsers Herrn und Heilandes in seinem fürdauernden Sein und Leben, so kommen dabei drei Stücke in Betracht: seine wahre Gottheit, seine wahre und vollkommene Menschheit, und das Verhältniß der göttlichen und menschlichen Natur zu einander, d. h. ihre Vereinigung in der einen göttlichen Person, die sogenannte hypostatische Union. Der Akt selbst in seinem Zustandekommen ist aber von doppelter Seite aus zu betrachten, Seitens der göttlichen Causalität, nach den drei göttlichen Personen und ihrer Betheiligung an dem Akte, und von menschlicher Seite, Seitens der hl. Maria, ihrer göttlichen Mutterschaft und ihrer hierdurch nicht beeinträchtigten lautern Jungfräulichkeit. Weitere Anordnung werden

wir gehörigen Ortes geben und begründen. Wir gewinnen also einfach neben einander gestellt fünf Theile, welche wir in eben so vielen Kapiteln, um den Schematismus nicht zu weit zu treiben, dem ersten laufenden Hauptstück einfach anreihen wollen.

5. Schlußbemerkungen. — Wir wollen jedoch diese allgemeine Betrachtung nicht schließen, ohne noch zuvor zur Orientirung ein paar speculative Bemerkungen gemacht zu haben. Die erste betrifft die nicht selten ernstlich ventilirte Frage, ob die Menschwerdung des Sohnes Gottes so ausschließlich ein Moment der gegenwärtigen Heilsordnung d. h. der Wiederherstellung der in Adam gefallenen Menschheit bilde, daß sie ohne jenen Sündenfall nicht erfolgt wäre. Wir sind es freilich gewohnt, uns als Zweck und Ziel der Menschwerdung die Erlösung des gefallenen Geschlechtes vorzustellen, weshalb jene Frage auf den ersten Blick uns befremdlich vorkommt. Allein bevor wir jenem Gedanken Folge gebend behaupten: „ohne Sündenfall keine Menschwerdung", haben wir uns doch sehr zu bedenken. Allerdings ist es wahr, daß die hl. Schrift als Zweck der Ankunft Christi die Wiederbringung der sündigen Menschheit und nur diesen angibt, vgl. Luk. 19, 10: „Des Menschen Sohn ist gekommen, zu suchen und selig zu machen, was verloren war", oder 1 Tim. 1, 15: „Christus ist in diese Welt gekommen, die Sünder zu erretten"; allein, wie sich denn die hl. Schrift, mit dem Thatsächlichen zufrieden, auf das „Wenn" der Hypothese nicht einzulassen pflegt, so lassen diese und andere Schriftstellen immer noch die Frage offen, ob solche Erlösung der erste und principale Zweck der Menschwerdung, oder vielleicht doch nur ein untergeordneter war, zu welchem der etwa anzusetzende erste und Hauptzweck durch den Sündenfall im Paradiese nur als modificirt und präcisirt sich verhält; d. h. lassen die Annahme offen, daß auch ohne diesen der Sohn Gottes im Fleische erschienen sein würde, nunmehr aber in zweiter Linie zur Erlösung des gefallenen Geschlechtes erschienen ist. Wenn die Menschwerdung, wie ohne Beweis einleuchtet, das größte unter den Werken Gottes nach außen ist, und den erhabensten Beweis seiner Liebe zur Creatur abgibt, so erscheint es zwar nicht nothwendig (denn solche Annahme würde zu einem verwerflichen Optimismus führen), aber doch der göttlichen Weisheit angemessen, daß solche That Gottes ganz unabhängig und unbehelligt vom sittlichen Verhalten des Menschen erfolge;

oder w. d. i. es erscheint unangemessen, daß Gott zur herrlichsten Offenbarung seiner Güte und Größe durch das Mißverhalten des Geschöpfes sollte (ob auch frei) bestimmt worden sein. Und ferner, wenn wir an das letzte Endziel aller Thätigkeit Gottes nach Außen — seine Verherrlichung — appelliren, so wird doch wohl einleuchten, daß aus der Menschwerdung die Glorie Gottes in höherem Maße hervorgeht, als aus der sonstigen Gesammtschöpfung. Sollte daher Gott zum Allergrößten durch die Sünde veranlaßt sein? Das Größere bedingt unter geordneten Verhältnissen (in Gott ist lautere Ordnung) das Geringere, nicht umgekehrt. Ist zu allerletzt Alles, der Menschgewordene einbegriffen, Gottes wegen da, so ist auch, scheint es, alles Uebrige, sämmtliche Creatur, Mensch und Engel eingeschlossen, des Menschgewordenen wegen da, oder w. d. i., geschieht Alles, was Gott thut, zuletzt zu Gottes Ehre, in untergeordneter Instanz aber das Geringere des Größern wegen, so muß auch, scheint es, gefolgert werden, daß Gott das Universum, insbesondere die Menschheit erschaffen habe Christi wegen, damit nämlich der Sohn Gottes im Fleische erscheine oder Mensch werde. Weil es also Gott gefiel, seine metaphysische Vollkommenheit in denkbar höchstem Grade nach außen durch seine Menschwerdung zu offenbaren, darum rief er die Welt, einschließlich die Menschheit ins Dasein. — Mit solchen und ähnlichen Gründen pflegen auch die Theologen, welche der Ansicht huldigen, daß die Inkarnation auch ohne den Sündenfall erfolgt wäre, ihre Meinung zu stützen. Es sind deren schon unter den Vätern, und alle jene müssen ihr aufrichtig beipflichten, welche die Ebenbildlichkeit Adams mit Gott körperlich in der Nachbildung des zu inkarnirenden Sohnes Gottes finden. Unter neuern Theologen nenne ich den hl. Anselmus in seiner Schrift: *Cur deus homo* (cap. 1) und den hl. Franz v. Sales in seinem Theotimus. Der ewige Rathschluß Gottes in Bezug auf das Werk der Inkarnation ordnet sich in dieser Auffassung also. Gott beschließt frei, zu seiner höchsten Ehre nach außen thätig zu sein. In diesem Rathschlusse ist das erste (non tempore, sed ordine) Moment, die Menschwerdung seines Sohnes eintreten zu lassen; darauf und darum erfolgt als zweites Moment, das Universum namentlich in dem Mittel- und Bindegliede seiner drei Ordnungen, im Menschengeschlechte, zum Behufe dieser Menschwerdung ins Dasein zu rufen: alles dies ohne Rücksicht auf den menschlichen

Sündenfall, ante praevisum peccatum. Die nicht primäre, sondern bloß secundäre Absicht Gottes, durch den menschgewordenen Sohn die Menschheit zu erlösen, ist bis dahin nur eine hypothetische (ein conditionate futurum) und verwirklicht sich im göttlichen Rathschlusse erst, wenn wir die Voraussicht des paradiesischen Sündenfalles ins Mittel ziehen. — Wäre aber demgemäß die Menschwerdung auch ohne den Sündenfall erfolgt, so würde sie doch wohl nicht in der Weise, wie geschehen, erfolgt sein, d. h. Gottes Sohn würde wohl nicht ein so dürftiges, gebrechliches Fleisch angenommen und nicht solche Leiden überstanden haben; denn solche Schwächen und Gebrechen können wir doch nur in der stellvertretenden Uebernahme der Strafe für die menschliche Sünde erklärlich finden, wie auch die Schrift ausdrücklich bezeugt. Uebrigens verzichten wir gern darauf, weiter auszuführen, welche Stellung und Bedeutung die Inkarnation in der Heils- und Gnadenordnung der in unserer Hypothese nicht sündigen Menschheit gehabt haben würde, wie wir denn das Verweilen bei solchen bloßen Möglichkeiten, falls es nicht zur Aufhellung der Wirklichkeit dient, für ziemlich unergiebig und nutzlos halten, wenngleich immerhin der Gedanke freundlich anspricht, daß unserm Geschlechte durch Gottes ewige Liebe auch ohne Sündenfall die Erhebung ihrer Natur in ihrem Repräsentanten zur gedenkbar höchsten Stufe, und damit die Möglichkeit auf ein solches Menschheitsideal hinzublicken, zugedacht war. Das Gegentheil muthet uns als ein Mangel und Abgang an, zu dessen Annahme jeder Berechtigungsgrund fehlen möchte. Gleichwohl da die Offenbarung keine Auskunft ertheilt, und alle vorgetragenen Gründe nur Angemessenheits- und Wahrscheinlichkeitsargumente sind, so kann auch keine Nothwendigkeit, sondern nur die Wahrscheinlichkeit für das Theologumenon in Anspruch genommen werden.

Eine zweite, sich hier, weil sie gleichfalls die Wahlfreiheit Gottes, allerdings in der erfolgten Wirklichkeit hervorhebt, unmittelbar anschließende Bemerkung betrifft die Frage, ob und in welchem Sinne die Menschwerdung des Sohnes Gottes erfolgen mußte. Auf Seiten Gottes muß diese aber durchaus als freie That seiner hl. Willkür (um so zu sagen) begriffen werden. Sie ist zunächst frei, wie alles Thun Gottes nach außen überhaupt, das beweiset die Lehre von den göttlichen Attributen. Sie ist aber weiterhin auch freie That Gottes

unter Voraussetzung der Schöpfung, denn ein nothwendiger Zusammenhang zwischen Creation und Inkarnation kann, wie eben gesagt, nicht dargethan werden. Sie ist endlich freie That Gottes selbst unter der Voraussetzung des Sündenfalles im Paradiese; denn wie die Lehre von der Erbsünde zeigt, Gott konnte unbeschadet seiner Gerechtigkeit die gefallene Menschheit sich selbst und ihrem Schicksale überlassen. — An dieser allseitigen Freiheit der Inkarnation auf Seiten Gottes ist nur eine Einschränkung und zwar deshalb zu machen, weil sie im Zwange des Begriffes liegt, die nämlich, daß wenn Gott die Menschheit auf dem Wege einer äquivalenten Genugthuung erlösen wollte, allerdings die Menschwerdung erfolgen mußte, so weit sie den Eintritt Gottes ins Geschlecht der Menschen bezeichnet, weil ohne solchen für die unendliche Schuld der Sünde die Genugthuung nicht zu erschwingen war (der nähere Nachweis im 2. Bande). Aber selbst die so limitirte Nothwendigkeit erstreckt sich doch nur auf die nackte Thatsache der Inkarnation, nicht auf die Weise, wie sie geschehen, nicht auf die Umstände, unter denen sie erfolgt ist. So war Gott auch unter dieser Voraussetzung noch frei in der Wahl der Zeit wann, des Ortes wo, der Mutter, von der er geboren werden wollte, ja er konnte selbst unzweifelhaft auch ohne Geburt vom Weibe ins Geschlecht eintreten; insbesondere war er auch dann noch frei in der Wahl des Standes der Erniedrigung, in der Uebernahme des Leidens und Todes, weil er auch ohne denselben den genügenden Ersatz hätte leisten können (s. unten).

Diese beiden Bemerkungen rufen endlich sachgemäß eine d r i t t e heran, welche sich auf die Frage bezieht, was die verständige und vernünftige Einsicht des Menschen bei Darstellung und Auffassung dieses Geheimnisses vermöge und was sie nicht vermöge. Ist nämlich die Inkarnation eine durchaus freie That Gottes, so kann sie die menschliche Intelligenz auch nicht von vornherein als wirklich nachweisen, was ja nur auf Grund der Nothwendigkeit gedenkbar wäre, kann sie also nicht a priori construiren. Sie ist eine Thatsache, und zwar eine Thatsache der geschichtlichen Offenbarung; von dieser hat der Mensch sie zu entnehmen und sich im Glauben anzueignen. Man sieht auch, die Stellung der Inkarnationslehre zur menschlichen Einsicht ist eine andere als die der Trinitätslehre, denn in Gottes Sein und Leben ist Alles Nothwendigkeit, und wenn auch menschliche Einsicht

nicht gerade ausreicht, die Nothwendigkeit eines dreipersönlichen Gottes zu ergründen, so weiß sie doch, daß eine solche besteht, während hier Alles von der Freiheit Gottes in seinem Wirken, über welches nur die Offenbarung Auskunft gibt, bedingt wird. Aber selbst die gläubige Erkenntniß unseres Geheimnisses kann nicht vollends von den menschlichen Geisteskräften bis zum begrifflichen Wissen erhoben werden; denn da es sich bei demselben um Unendliches und Endliches in ihrem gegenseitigen Verhältnisse handelt, so müssen hier auch die Grundsätze über Unergründlichkeit und Unbegreiflichkeit des Unendlichen Anwendung finden. Aber was vermag denn nun die menschliche Erkenntnißkraft in Bezug auf das Geheimniß, circa mysterium incarnationis? Der menschliche Verstand kann die positiv gegebene Lehre der Offenbarung sich gedanklich aneignen, kann sie nach den dialektischen Kategorien ausführen, ihre Einzellehren ordnen und zusammenstellen und die Verbindung derselben nachweisen, er kann auch und soll Einreden gegen die Möglichkeit und sonstige Bedenken beseitigen: dies ist die sogenannte dialektische Aufgabe, welche die Dogmatik als Wissenschaft zu lösen hat. Die menschliche Vernunft aber kann und soll für das Dogma im Ganzen und in seinen Theilen Gründe der Congruenz beibringen, kann und soll den Zusammenhang desselben und die Harmonie mit andern unzweifelhaften Thatsachen der natürlichen wie der übernatürlichen Ordnung nachweisen, kann und soll Stellung und Bedeutung der Lehre im Systeme der christlichen Heilslehre darthun. Indem sie also das Geheimniß nicht a priori construirt, aber doch in etwa reconstruirt, wird sie dem anderen Theile der wissenschaftlichen Aufgabe, dem speculativen Theile gerecht.

II. Hauptstück.

Die Gottheit Jesu Christi für sich.

§ 3.

1. Recapitulation des bezüglichen Argumentes aus der Trinitätslehre. — Ueber die Gottheit Jesu Christi enthält der kirchliche Lehrbegriff einfach die Bestimmungen, daß derselbe wahrhaft Gott, vollkommen in der Gottheit und wesensgleich mit Gott dem Vater

sei, s. außer d. Athan. oben, das Chalced. Akt. 5: *ἀληθῶς θεός, τέλειος ἐν θεότητι, ὁμούσιος τῷ πατρί.* Obwohl nun dieser Lehrsatz die Grundlage des Christenthums in dem Grade bildet, daß mit dem Glauben an die wahrhaft göttliche Würde ihres Stifters die Kirche und mit ihr das Christenthum steht oder fällt, gibt uns derselbe doch hier wenig zu thun. Die Gottheit Christi ist nämlich so innig mit der Dreipersönlichkeit Gottes verflochten, daß sowohl der biblische wie der Traditionsbeweis für dieselbe bereits in der Trinitätslehre, welche wir hier zur Voraussetzung nehmen, vollständig behandelt werden mußten. Zwar hat es diese Lehre nicht unmittelbar mit der Gottheit Christi als des Erlösers, nicht mit dem *λόγος ἔνσαρκος*, sondern mit dem Sohne oder Worte in seiner vorzeitlichen ewigen Daseinsweise, dem *λόγος ἄσαρκος*, allein die hl. Urkunden fassen vorwaltend, ja fast ausschließlich den menschgewordenen Sohn Gottes d. i. die Gottheit in Verbindung mit der Menschheit, oder die Gottheit unter der Hülle der Menschheit (*ἐν σχήματι ἀνθρωπίνῳ*) ins Auge: erzählen doch die Evangelien die Geburt und das irdische Leben Jesu bis zu seiner Auffahrt, und betrachten doch die Apostel in ihren Sendschreiben den Herrn, wie er nach Vollbringung seines Werkes dorthin, woher er gekommen, zurückgekehrt, sitzet zur Rechten des Vaters. So geben Evangelien wie Episteln Zeugniß vom Sohne Gottes, nicht in seiner vormenschlichen, sondern in seiner menschlichen Daseinsform: wenn man vom einzigen Johannes absieht, welcher freilich vom „Worte, das im Anfange war“, von der zweiten Person in der Gottheit vor ihrer Menschwerdung handelt. Daher können im biblischen Argument der trinitarische Beweis von der Gottheit der (einer) zweiten Hypostase und der christologische Beweis von der göttlichen Würde der Person Christi des Erlösers von einander nicht getrennt werden. Gleichfalls ist bekannt genug, daß auch in der Christenheit die Fragen nach einer zweiten Person in der Gottheit beständig entweder von der Person Christi des Erlösers ausgingen, oder doch aufs innigste sich damit verknüpften. — Könnten wir demnach das ganze Beweisverfahren hier einfach der Trinitätslehre anheimgeben, so wollen wir, um nicht ganz leer auszugehen, die theologische Darstellung, wie sie gegeben zu werden pflegt, in kurzer Uebersicht, jedoch ohne alles Detail, skizziren. — 1. Schon im A. T. werden dem Messias — dies aber ist Jesus der Heiland

nach § 1 — solche Attribute beigelegt, solche Funktionen zugeschrieben, es wird ihm ein so eigenartiges Verhältniß zu Jehova, dem einzig wahren Gott zuerkannt, daß schon auf das Zeugniß des A. T. hin der Nachdenkende die Gottheit Jesu Christi kaum bezweifeln kann. Zwar scheinen zur Zeit Christi selbst die gemeinen Juden unter dem „Sohne Gottes", mit welchem Ausdrucke sie amtlich den erwarteten Messias bezeichneten, wohl nur einen hochbegnadigten Menschen, als besondern Liebling und Schützling Gottes sich vorgestellt zu haben, allein das kommt, wie manch Anderes auch, auf Rechnung ihres fleischlich-irdischen Sinnes, der ihnen das Verständniß für höhere Dinge erschwerte; und wenn nachgerade die spätere rabbinische Theologie ihrem noch kommen sollenden Messias allerdings die göttliche Würde abspricht, so gründet dieser wie auch andere Fehlgriffe derselben sicherlich zum Theil mit im polemischen Eifer gegen die Christen, welche den gekommenen göttlich verehren. — 2. Anlangend das N. T., so kann schon in den drei ersten, sogenannten synoptischen Evangelien, von welchen eine neologe Exegese vorschnell behauptete, sie enthielten keinen eigentlichen Beweis für die Gottheit Jesu in vollem Sinne, unter der Formel „Sohn Gottes" an manchen Stellen, wenn die Apostel sie auf Jesus und besonders wenn Christus sie auf sich selbst anwendet, ersichtlich nur der Sohn Gottes im natürlichen Verstande, also der ewig vom Vater gezeugte Sohn begriffen werden, wo dann die wahrhaft göttliche, weil dem Vater wesensgleiche Natur desselben unmittelbar sich ergibt. Auch fehlen, von jener Formel abgesehen, in den synoptischen Evangelien solche Stellen nicht, welche die Beweiskraft jener Formel bekräftigen. — 3. Auch von den apostolischen, insbesondere paulinischen Sendschreiben läßt sich darthun, daß sie von der göttlichen Natur des Herrn ohne Abschwächung lautes und unverhohlenes Zeugniß ablegen, indem es mit dem rationalistischen Vorgeben einer aus ihnen nachweislichen wesentlichen Unterordnung Christi unter den Vater (welcher dann allein wahrer Gott) nichts auf sich hat. — 4. Das wichtigste Moment der Beweisführung liegt dann freilich im johanneischen Lehrbegriff vom Logos. Auf mannigfache Weise bezeichnet dieser Adler unter den Evangelisten im Proömium seines (pneumatischen) Evangeliums das Wort Gottes nicht nur als vom Vater unterschiedene Person, sondern auch als wahren, dem Vater im Wesen gleichen, anfangslosen, schöpferisch-allmächtigen Gott,

so zwar allerdings den λόγος als ἄσαρκος vor seiner Menschwerdung, allein es läßt sich zeigen, daß nach johanneischer Darstellung dieser wahrhaft göttliche Logos, in der Zeit Fleisch geworden, oder als λόγος ἔνσαρκος, eben kein anderer ist, als Jesus von Nazareth: zielt doch die Haupttendenz des vierten Evangeliums dahin, diesen anfangs so erhaben geschilderten Logos unter der Hülle des Fleisches in Christo Jesu nachzuweisen.

2. Der eigentlich christologische Beweis. — Eine Art des Beweisverfahrens für die göttliche Würde Jesu, welche in der Trinitätslehre weniger hervorgehoben zu werden pflegt, wollen wir jedoch, da sie uns mehr unmittelbar christologischer Währung zu sein scheint, umständlicher vorlegen. Man mag das den geschichtlich-thatsächlichen Beweis nennen. — Wir zählen folgende Elemente desselben auf.

Wie kein anderer gottgesandter Mensch hat Christus Wunder gethan in eigener Kraft und Machtfülle. Wunder von Menschen gewirkt, werden, da keinem Geschöpfe die Macht Wunder zu wirken von Haus aus zustehen kann, gewirkt in der Kraft Gottes und geschehen in seinem Namen. Die Apostel, denen Gott solche Macht der Wunderwirkung verliehen hatte, sind sich dieser göttlichen Mittheilung recht wohl bewußt, Ap.-Gesch. 3, 12: „Was sehet ihr uns (voll Verwunderung) an, als ob wir in eigener Kraft und Frömmigkeit diesen (den Lahmen) hätten wandeln lassen?“ Sie wirken daher das Wunder nicht in ihrem, sondern in Jesu Namen, das. V. 6: „im Namen Jesu stehe auf“. Ganz anders spricht Christus, der in eigener Machtvollkommenheit Zeichen und Wunder verrichtet. Vgl. etwa Matth. 8, 3: „Ich will, sei rein“; das. 7: „Ich will hingehen nnd ihn heilen“; das. 26: „Er gebot den Winden und dem Meere, und eine große Stille trat ein“. Oder Mark. 1, 27: „Was ist das?... daß er in der Macht (κατ᾽ ἐξουσίαν = nach Willkür) den unreinen Geistern gebietet und sie ihm gehorchen“; das. 5, 8: „Fahr aus, unreiner Geist“, V. 41: „Steh auf, Mädchen“; das. 14, 48: „Ich werde den Tempel zerstören und einen andern aufbauen“, vgl. Joh. 2, 19, und das. 11, 43: „Lazarus, komm hervor“. Am meisten ist in dieser Rücksicht zu beachten die Auferstehung Christi selbst, in der man jederzeit den vollgültigen Beweis seiner Gottheit gefunden hat. Es heißt zwar biblisch auch, daß Gott der Vater ihn erweckt von den Todten, z. B. Ap.-Gesch. 2, 24; allein zugleich ebenso, daß er

in eigener Machtfülle (ἐξουσία) sein Leben hingebe, und wieder an sich nehme (Joh. 10, 17 und 18, und and. St.). Ist nun aber Jesus durch sich selbst von den Todten erstanden, so hat er sich thatsächlich als Herr über Leben und Tod, als summus auctor vitae et necis, welcher nur Gott sein kann, erwiesen.

Diese ihm angehörige Kraft der Wunderwirkung hat denn Christus, und er allein, auch auf Andere, die Apostel, in eigener Auktorität übertragen, weshalb die von ihm Bevollmächtigten in seinem Namen Wunder wirken. Schon so lange er noch auf Erden wandelte, fuhren in seinem von den Jüngern angerufenen Namen die Teufel aus (Luk. 10, 17) u. dgl. Die feierliche Verheißung für die Folgezeit, daß die an ihn Glaubenden in seinem Namen Wunder aller Art verrichten werden, gibt der Herr bei seiner Auffahrt (Mark. 16, 17 f.). Nach seinem Heimgange bewährt sich die Zusicherung, Ap.-Gesch. 3, 6 u. s. w. Es spricht für sich, daß wenn Christus, wie andere Menschen, die Macht der Wunderwirkung nur als eine ihm von Gott verliehene besessen hätte, er solches Vermögen nicht willkürlich auch auf Andere hätte übertragen können.

Christus hat in seinem irdischen Wandel unter andern auch solche Handlungen vorgenommen, deren Gültigkeit, selbst nach eigenem Eingeständniß, nur anerkannt werden kann, wenn dem Handelnden göttliche Würde zusteht. Ich hebe heraus den Nachlaß der Sünden in eigener Befugniß (Luk. 5, 18 ff.). Christus: „Dir werden die Sünden erlassen". Die Juden: „Er lästert, wer kann Sünden erlassen, als Gott allein?" Wiederum Christus: „Damit ihr wisset, daß der Menschensohn Gewalt hat, Sünden nachzulassen, so sage ich" u. s. w.

Bereits während seines irdischen Lebens hat Jesus von Seiten seiner Jünger und Anderer eine Art der Huldigung entgegen- oder in Anspruch genommen, welche nur Gott zusteht, die religiöse Anbetung. Wird eine solche Matth. 14, 33, nach dem Context augenscheinlich, im prägnanten Sinn berichtet, so mögen als Einzelmomente eines solchen Cultus das Gebet im Namen Jesu (Joh. 14, 14) und der Glaube an ihn (das. 14, 1) hervorgehoben werden. Wie dann dem Herrn nach seinem Heimgange von den Aposteln laut ihrer Geschichte und ihren Sendschreiben, sowie von andern Gläubigen diese religiöse Huldigung als Gebet zu ihm, Glaube an ihn, Hoffnung auf ihn, Liebe zu ihm, Anrufung seines Namens, Anbetung u. s. w.

thatsächlich in einer Weise gewidmet ward, bei der wir nicht den mindesten Unterschied von den gleichnamigen Akten göttlicher Verehrung entdecken können, ist zu bekannt, als daß es des Nachweises im Einzelnen bedarf. Hervorleuchtet in dieser Hinsicht die in Worte gefaßte Huldigung des Apostels Thomas, als er, von seinem Unglauben geheilt, seine Finger und Hand legte in die Wundmale des Auferstandenen: „mein Herr und mein Gott“ (Joh. 20, 28). Sobald anerkannt wird, daß dieser Ausspruch des Apostels eine Anrede an Christus, und keine allgemeine Exclamation enthält — jenes sagt der Text wörtlich, dies wird durch den griech. Sprachgebrauch sehr wahrscheinlich, vgl. auch die Seligpreisung des Thomas im folgenden Verse — können wir kein bündigeres Zeugniß für die Gottheit Christi wünschen. *Κύριος* und *θεός* haben beide den Artikel (*ὁ θεός* ist stets nur Gott) und die Verbindung beider Wörter ist nichts Anderes, als Uebertragung von Jehova und Elohim, jener alttestamentlichen Bezeichnung, die nur für den einzig wahren Gott in Anwendung kommt. Gerade darin, daß der bisheran Ungläubige sich in diesem Augenblicke bis zur zweifellosen Ueberzeugung von der wahren Gottheit seines Meisters emporringt, liegt das Bedeutsame der Scene.

Zu den faktischen Beweisen für die Gottheit Jesu zählt auch — womit wir freilich über die hl. Schrift hinaus- und in die geschichtliche Entwickelung des Christenthums, wie in eine Art von Traditionsbeweis, hineingreifen — die christliche Kirche selbst. Innerhalb dieser, der von Christo zur Ausführung seines Erlösungswerkes gestifteten Heilsanstalt, legt Zeugniß ab für die göttliche Würde des Stifters die Masse der im Namen Jesu und unter dem Zeichen seines Kreuzes jederzeit, besonders aber in den ersten Jahrhunderten gewirkten Wunder, legt Zeugniß ab das Blut so vieler Tausende von Märtyrern, welche gerade im freudigen Bekenntnisse der Gottheit Jesu und eben wegen dieses Bekenntnisses den Tod erduldeten, legt endlich Zeugniß ab der Gesammtinhalt der Geschichte der Kirche selbst zu allen Zeiten, welche ohne Voraussetzung der göttlichen Würde ihres Stifters gar nicht begriffen werden kann.

Man gestatte schließlich rücksichtlich der Evangelien noch folgende christologische Bemerkung. Die Geschichte des irdischen Lebens und Wirkens Jesu, worüber ihre Blätter berichten, hat in ihrem ganzen Tenor eine so hinreißende überwältigende Kraft, der Held (um einmal

so profan zu sprechen), den sie zeichnen, erweiset sich in Wort und That so erhaben und überschwänglich, daß sich der Eindruck einer übermenschlichen Persönlichkeit sogar bei Ungläubigen nicht hat verwischen lassen. Man kann sagen: die Evangelien nöthigen das Bekenntniß übermenschlicher Würde dessen ab, über den sie berichten, nicht nur bei Anhängern und Freunden, sondern auch bei Widersachern und Gegnern. Bekannt ist das Zeugniß J. J. Rousseau's (in seinem „Emile oder über die Erziehung"), an dessen Schluß es bei Vergleich Jesu mit dem griechischen Philosophen etwa so heißt: „wahrlich der Tod des Sokrates ist der eines Weisen, der Tod Jesu der eines Gottes". Wohl nicht so bekannt ist das Zeugniß des großen Eroberers, des ersten Napoleon, welcher, als er auf einsamer Insel in der Verbannung das Leben Jesu zum Gegenstand seines Nachdenkens machte, einst im Zwiegespräch ausrief: „Endlich, ich verstehe mich auf Menschen, ich sage aber, Jesus war mehr als ein Mensch". Solche Zeugnisse über die Person Jesu haben wohl für sich wenig Bedeutung, aber sie beweisen doch augenfällig, daß uns die hl. Schrift unsern Herrn in einer Größe und Erhabenheit schildert, welche sich dem menschlichen, also geschöpflichen Maßstabe entziehen. Ist aber Jesus über das Geschöpfliche schlechthin erhoben, so hat man nur zu bedenken, wie entschieden und ängstlich fast das N. T. dem Theismus und Monotheismus huldigt, d. h. kein Mittelwesen zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpfe anerkennt, um einzusehen, daß mit der biblischen Emporhebung Jesu über das Geschöpfliche die wahrhaft und absolut göttliche Würde desselben einschließlich anerkannt ist.

3. Die Ueberlieferung. — Auch den Traditionsbeweis für die Gottheit Christi des Heilandes an sich schieben wir, weil er mehr theologisch als christologisch erscheint, der Trinitätslehre zu, indem wir uns bis dahin, wo nach Ueberwindung des Arianismus die desbezüglichen Controversen zum Abschluß gelangten und die eigentlich christologischen — über das Verhältniß der Gottheit und Menschheit in Christo — begannen, mit einer kurzen, recapitulirenden Uebersicht begnügen. Die Musterung der entgegenstehenden Irrthümer, wie sie nacheinander von der Glaubensregel überwunden wurden, vermittelt wohl am Leichtesten und Kürzesten einen Einblick in den Entwickelungsgang unseres kirchlichen Lehrsatzes. Leugner also der Gottheit Christi waren in der ältesten Zeit die Judenchristen, wenigstens die starre

Partei unter ihnen, die der Ebioniten. Ob sie auch nur eine übernatürliche Geburt des Herrn geglaubt haben, ist zweifelhaft: sie hielten aber Christum einfach für einen bloßen, wenngleich hochbegnadigten Menschen. Vom Christenthum hatten sie eigentlich nur, daß sie Jesum für den im A. T. verheißenen Messias anerkannten. Vom theologischen Standpunkte aus betrachtet, waren sie Unitarier. Ihnen schließen sich in dieser Hinsicht sofort die Cerinthier an, deren Christologie gleichwohl entwickelter ist: Jesus seiner Geburt nach bloßer Mensch und auf natürlichem Wege von den Eltern erzeugt, hat in seiner Taufe durch Johannes den freilich unpersönlich gefaßten Logos, der über ihn herniederstieg, in einer engen, nur begreiflich nicht hypostatischen Verbindung mit sich vereinigt; dieser Logos hat jedoch vor dem Leiden Jesum wieder verlassen und ist zum Himmel zurückgekehrt, so daß nur der Mensch Jesus gekreuzigt und gestorben ist. Solche Irrlehre hat nach wohlbegründetem Zeugniß bereits der Liebesjünger Johannes bei Abfassung seiner Schriften ins Auge gefaßt. Diesen ersten Leugnern der Gottheit Christi reihten sich gegen Ausgang des zweiten Jahrhunderts die beiden Theodoti an, der Gerber und der Geldwechseler. Ihr Irrthum ist ursprünglich theologisch: Anhänger des krassen Unitarismus glaubten sie die Gottheit einer zweiten vom Vater unterschiedenen Person mit der Einheit Gottes nicht reimen zu können; er wird aber sogleich christologisch: denn, da nach klarstem Zeugniß der hl. Schrift Christus vom Vater verschieden ist, so konnte er folgerichtig auch nicht wahrhaft Gott sein. Ohne Unterscheidung göttlicher Personen ist freilich die Gottheit Christi unhaltbar. Den Gegnern der Gottheit Christi müssen wir endlich im dritten Jahrhundert auch Paulus v. Samosata zuzählen, doch gewinnt sein Irrthum schon nestorianische (s. 3. Hauptstück) Färbung. Im Unitarismus gleichfalls befangen, statuirte er nur eine göttliche Hypostase, Gott den Vater, dessen unpersönliche Vernunft und Weisheit dann der Logos heißt. Dieser hat sich in der Zeiten Fülle mit dem Menschen Jesus geeinigt, aber nicht in wahrhaft hypostatischer Union, sondern in Weise inniger Durchwohnung und Durchdringung; weshalb Paulus v. S. auch nicht anstand, Christum einen bloßen Menschen (ψιλὸς ἄνθρωπος) zu nennen. Selbst Beryllus v. Bostra möchte hierher zu zählen sein. Denn auch nach ihm ist der Logos keine vom Vater unterschiedene Person,

sondern die Kraft Gottes. Diese unpersönliche Kraft Gottes vereinigt sich bei der Inkarnation mit dem Menschen Jesus, und wird nun zu einer Person, man weiß nicht, ob man göttlichen oder menschlichen sagen soll. Beryll wird das erste gemeint haben, und dann war sein Irrthum eigentlich nur trinitarisch. Wie dann endlich im vierten Jahrhundert die Arianer mit der Leugnung der Gottheit des Logos im strengen Sinne und Annahme einer wesentlichen Unterordnung desselben unter den Vater auch die wahrhaft göttliche Würde des Erlösers in Abrede stellen mußten und wirklich stellten, das gehört zu den allerersten Elementen theologischer Wissenschaft. — Ganz anders gestaltet sich der Irrthum der Patripassianer und Sabellianer, welcher an und für sich rein trinitarisch nur wegen des unlöslichen Zusammenhanges der beiden Grunddogmen auch die Lehre von der Person Christi entstellt. In beiden häretischen Lehrsystemen wird die Gottheit Christi unumwunden anerkannt, aber die Hypostase der göttlichen Natur in Christo wird nicht richtig bestimmt. Nach Praxeas und Noetus ist es der Vater selbst, der einpersönliche wie wesenseine Gott, welcher sich in Jesu Christo inkarnirt hat, und nun als Menschgewordener erst anfängt, der Sohn zu heißen, was er nicht von Ewigkeit war. So ist es also der Vater selbst, welcher gelitten hat und gekreuzigt ward (daher der Name dieser Irrlehrer). Näher der Wahrheit rückt der Modalismus des Sabellius, erreicht sie jedoch nicht. Nach ihm ist allerdings die (göttliche) Person Christi von der des Vaters in Wirklichkeit unterschieden; aber diese Unterscheidung einer ersten und zweiten (dann auch der dritten, was hier außer Acht bleibt) Person in der Gottheit, in der Ewigkeit nur nominalistisch aufzufassen, gewann erst durch die Inkarnation volle Wirklichkeit: man sieht schon, die zeitlichen Sendungen werden mit den ewigen Ausgängen vertauscht, oder w. d. i., die große Trias göttlicher Werke in Erschaffung, Erlösung und Heiligung wird zur Grundlage der ewigen Lebensentfaltung in den drei göttlichen Personen gemacht, während es sich nach dem geoffenbarten Lehrtypus gerade umgekehrt verhält.

4. Abschließliches Ergebniß. — Weniger auf Grund vorstehender Ausführung, als vielmehr der hier vorauszusetzenden Trinitätslehre können wir den kirchlichen Lehrbegriff über die Gottheit Christi, so weit er die Christologie berührt, in folgende Sätze zusammenfassen.

a) Christo dem Erlöser steht die Gottheit im vollen Sinne ohne jede Abschwächung und Verkümmerung göttlicher Würde (welche ohnehin mit dem christlichen Theismus unverträglich wäre) zu, d. h. die Natur, die Substanz, das Wesen Gottes und damit alle Attribute des göttlichen Wesens eignen ihm.

b) Hypostatisch bestimmt ist die Gottheit Christi die der zweiten, nicht der ersten oder dritten göttlichen Person; er ist Gott unter dem hypostatischen Charakter des Sohnes, weshalb denn auch alle persönlichen Proprietäten dieser Hypostase ihm zufallen: er ist das ewig vom Vater gesprochene Wort, der ewig von ihm erzeugte Sohn, der mit ihm ewig den Geist haucht, u. s. w.

c) Unterscheidet sich hiernach Christus vom Vater und vom hl. Geiste, so ist er mit beiden, insbesondere mit dem Vater seiner göttlichen Natur nach völlig gleichen Wesens; und ist darum von jeglichem Geschöpfe, und obwohl (folgd. Hauptst.) kraft der Menschwerdung wahrhaft Mensch, insbesondere von jeglichem andern Menschen absolut verschieden.

III. Hauptstück.

Die Menschheit Jesu Christi für sich.

§ 4.

1. Die Menschheit Jesu im Allgemeinen. — Von der unendlichen Gottheit zur endlichen Menschheit ist zwar ein gewaltiger Schritt, den wir jedoch, da wir hier die Menschheit Jesu apart behandelnd von ihrem Verhältniß zur Gottheit absehen, einstweilen ohne Umstände wagen dürfen. Ganz conform der Lehre von der Gottheit Christi lautet der kirchliche Lehrbegriff von seiner Menschheit, er sei wahrhaft Mensch, vollkommen in der Menschheit, und gleichen Wesens mit uns nach derselben, s. das Chalced. a. O.: *ἀληθῶς ἄνθρωπος, τέλειος ἐν ἀνθρωπότητι, ὁμοούσιος ἡμῖν κατ' ἀνθρωπότητα.* Gleichwohl hat die Lehre von der Menschheit Christi für sich genommen, christologisch größeres wissenschaftliches Interesse, als die von der Gottheit, welche sich durchweg auf die Trinitätslehre abwälzt. Zwar der Satz: „Christus ist Mensch, wie wir es sind“ liegt in seiner Allgemeinheit in den Urkunden der Offenbarung mit

solcher Evidenz ausgesprochen vor, daß er in dieser Form nie beanstandet werden konnte. Am allerwenigsten ist es unsere Zeit, in welcher die menschliche Seite am Erlöser verkannt wird. Die Evangelien berichten ja über Christum, zunächst als den Menschen: sie geben sein Geschlechtsregister, erzählen seine Geburt und melden seine menschlichen Schicksale, berichten, wie er umhergewandelt und gesprochen, wie er gegessen und getrunken, nennen seine Seele und ihre Kräfte, bezeichnen seinen Leib und dessen Glieder, erzählen endlich, wie er nach unsäglichen Leiden eines gewaltsamen Todes am Kreuze gestorben sei. Das Alles sind doch wohl wahrhaft menschliche Zustände und Begegnisse, die uns nöthigen zu bekennen: Alles wie bei uns. Vom ersten Augenblicke bis zum letzten seines irdischen Lebens ist das wahrhaft Menschliche bei Christus in den Evangelien so scharf ausgeprägt, daß nur heller Wahnsinn es leugnen könnte. Zum Ueberflusse nennt sich der Herr nicht nur selbst ausdrücklich einen Menschen (Joh. 8, 40): „Ihr sucht mich zu tödten, einen Menschen, der ich euch die Wahrheit gesagt habe", sondern die Bezeichnung „Menschensohn" ist in seinem Munde so geläufig, daß sie als Regel dann erscheinen muß, wo er von sich nach dem Stande seiner Erniedrigung redet. — Nicht anders als die Evangelien, halten es die Sendschreiben der Apostel. Diese sprechen durchweg von ihm als einem Menschen, der menschliche Voreltern gehabt, aus dem Saamen Abrahams stammt, Sohn Davids ist, und als der zweite Adam im Gegensatze zum ersten Menschen steht. Billig enthalten wir uns in so allgemein bekannten Sätzen aller Citate. Stark betont wird insbesondere die Menschheit Christi 1 Tim. 2, 5: „Ein Gott und auch ein Mittler Gottes und der Menschen, der M e n s c h Jesus Christus", d. i. sein bezeichnendes Epitheton als des Vermittlers zwischen dem beleidigten Gotte und den schuldigen Menschen ist eben: der Mensch. Desgleichen Hebr. 4, 15: „Uns gleich ist er geworden in Allem außer der Sünde". Ist nun aber auch dem Lehrsatze von der Menschheit Jesu in seiner Allgemeinheit hier kein weiteres wissenschaftliches Interesse abzugewinnen, so müssen gleichwohl einige besondere Bestimmungen dieser Lehre erwogen und behandelt werden, weil sie von der Häresie angefochten, die Inkarnation selbst in ihrer wahren Bedeutung bedingen. Diese Detailbestimmungen lassen sich füglich an die gedachten Entscheidungen des Chalcedonense in den

Attributen der Menschheit Jesu anknüpfen, und in den drei Sätzen aussprechen: Christus ist wahrer Mensch — gegen den Irrthum der Doketen; er ist vollkommen (vollständig) in seiner Menschheit — gegen den Irrthum der Apollinaristen, und er ist als Mensch mit uns gleicher Natur, gleichen Wesens — gegen den Irrthum einiger Gnostiker.

2. Christus ist wahrer Mensch. — Die Wahrheit der menschlichen Natur Christi ist hier als deren Wirklichkeit oder Thatsächlichkeit zu begreifen, und will, damit wir es durch das Gegentheil erläutern, sagen, daß Gottes Sohn durch die Inkarnation nicht etwa bloß dem Scheine nach (*κατὰ τὸ φαινόμενον*) im Fleische des Menschen sich gezeigt hat, sondern daß er leibhaft (*ἐναργῶς*) Mensch geworden ist. Das Christenthum kennt nämlich nur eine Selbstoffenbarung Gottes als wahrhafte Menschwerdung, und diese ist nicht, wie die Inder mit ihren Avataras annehmen, eine sich jeweilen wiederholende, sondern durchaus einzige, der Zeitenfülle vorbehaltene Thatsache. Außerdem wissen die hl. Urkunden allerdings noch von mancherlei Theophanien oder Erscheinungen der Gottheit, durch welche diese in verschiedener, auch in menschlicher Gestalt sich geoffenbart hat, aber solche sind mit der Inkarnation durchaus nicht zu verwechseln. Kraft dieser letztern ist Gottes Sohn nicht bloß erschienen, d. h. sonst unsichtbar durch angenommene Gestalt des Menschen in die Sichtbarkeit getreten, sondern er ist wahrhaft Fleisch und Mensch geworden, in Folge dessen dann allerdings auch sichtbar und überhaupt sinnfällig erschienen. Und das Gewicht dieses Lehrsatzes ist begreiflich eben so schwer, als die Inkarnation selbst, die mit ihm steht oder fällt. Denn ist Christus nicht wahrhaft Mensch, sondern hat er die menschliche Figur nur zum Scheine getragen, dann kann er auch nicht wahrhaft Urheber der Erlösung sein, als welche (s. oben S. 7) durch den Eintritt Gottes ins Menschengeschlecht bedingt wird, sohin ist das von ihm vollbrachte Werk auch nur Schein und keine Realität. Diese bloße Scheinbarkeit wirft ihre Schatten nun auch auf die einzelnen Elemente des Werkes: Christus ist dann nur zum Schein für uns gekreuzigt und gestorben. Mit solchen Schemen ist uns aber nicht geholfen und der bloße Schein oder die ausgeleerte Hülse eines Menschen würde den Heiland auf das Gespenst eines Erlösers herabsetzen.

Sehr früh, schon gegen Ende des ersten und im zweiten Jahrhunderte ist die gesunde Lehre durch diesen sogenannten Doketismus behelligt worden. Der Name schon zeichnet zur Genüge den Irrthum, namentlich wenn man andere Benennungen der Anhänger desselben, wie Phantasiasten, Phantasiodoketen u. dgl. hinzuhält. Nach dieser Irrlehre, welche das entgegengesetzte Extrem des oben genannten Judenchristenthums darstellt, ist Christus in Wesen und Person nur Gott und göttlich; das Menschliche an ihm, worüber die Evangelien berichten, ist nur Gestalt ohne Wesen, ist nur Schein (*δόκημα, φάντασμα*) ohne Gehalt. Anlaß zu diesem subversiven Wahne gab der dualistisch-manichäische Irrthum, daß, weil die Materie das Böse sei, Gott sich durch Annahme leibhafter Menschennatur hätte besudeln müssen, was ungereimt. Die ältesten Väter, bereits die apostolischen haben gegen den Doketismus mit großem Unwillen und Entschiedenheit angekämpft. Wir heben den hl. Märtyrer Ignatius heraus, in dessen sieben echten Sendschreiben die doktrinelle Widerlegung der Doketen das theoretische Hauptargument bildet; s. *ad Smyrn.* 2: „Und in Wahrheit hat er gelitten, wie er auch in Wahrheit sich erweckt hat, nicht wie einige Ungläubige sagen, zu Scheine habe er gelitten, die sie selbst nur Schein sind; und wie sie denken, so wird es ihnen auch ergehen, die da sind körperlos (ohne Gehalt) und dämonisch".[1]) Vgl. das. Kapp. 4 und 5, und Trall. 10 und 11. Ebenso der heil. Irenäus und Tertullian. Abhandlungen „de carne Christi", oder „de veritate carnis Christi" waren in dieser Zeit Hauptform patristischer Thätigkeit.

Die hl. Schrift anbetreffend, so schützt sie die Wahrheit der menschlichen Natur Christi gegen alle Verflüchtigungsversuche schon dadurch, daß sie das „Fleisch" so stark hervorhebt und betont: „Fleisch ist das Wort geworden, im Fleische ist er erschienen". Mit dem „Fleische" wird aber nachdrucksvoll die Leibhaftigkeit, wie wir diesen Ausdruck denn auch im Sinne energischer Wirklichkeit gebrauchen, bezeichnet. Und diese Leibhaftigkeit erstreckt sich biblisch nicht nur bis zur Sinnfälligkeit überhaupt, sondern sogar bis zur

---

[1]) *Καὶ ἀληθῶς ἔπαθεν, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν, οὐχ ὥσπερ ἄπιστοί τινες λέγουσι· τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι, αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες· καὶ καθὼς φρονοῦσι, καὶ συμβήσεται αὐτοῖς, οὖσι ἀσωμάτοις καὶ δαιμονιακοῖς.*

Tastbarkeit (s. 1 Joh. 1, 1): „Was wir mit Augen gesehen, mit den Ohren gehört, was unsere Hände berührt haben, vom Worte des Lebens"; und Luk. 24, 39 spricht der Heiland selbst zu den an der leibhaften Wahrheit seiner Auferstehung zweifelnden Jüngern: „Sehet meine Hände und meine Füße, daß ich es selbst bin; rühret mich doch an, denn ein Geist hat nicht Fleisch und Gebein, wie ihr sehet, daß ich habe". Gilt dies sogar vom verklärten Fleisch, dann steht um so mehr die Wahrheit der menschlichen Natur Christi fest. Mit Recht konnte daher der hl. Augustin sagen (*de quaest.* 183 q. 14): Si phantasma fuit corpus Christi, fefellit Christus, et si fefellit, veritas non est. Est autem veritas Christus. Ergo phantasma non erat corpus ejus. Was der Doketismus aus der hl. Schrift für seine Ansicht vorzubringen sucht, ist höchst unbedeutend. Heißt es Röm. 8, 3, daß „Gott seinen Sohn gesandt in der Aehnlichkeit (in similitudine, *ἐν ὁμοιώματι*) des Fleisches der Sünde", so bedeutet hier die „Aehnlichkeit" offenbar durchaus nicht den Schein, sondern vielmehr die Gleichheit oder Gleichartigkeit, und die im deutschen Wort im Verhältniß zum Urtext zu stark hervortretende, noch nicht völlige Selbigkeit bezieht sich auf das Fleisch der Sünde, wie Hebr. 4, 15 mit seiner *ὁμοιότης χωρὶς ἁμαρτίας* authentisch erklärt. Will man sich in Philipp. 2, 7 auf die Knechtsgestalt (*μόρφη δούλου*, forma servi), die er angenommen, beziehen, so ist die *μόρφη* wohl eine Gestalt des Knechtes, aber noch nicht eine Gestalt ohne deren Gehalt; ansonst müßte die dort zur Seite gegenüberstehende Gestalt Gottes *μόρφη θεοῦ* auch den Schein der Gottheit bedeuten, was ungereimt und widersinnig ist. Anlangend die paulinische Aeußerung (1 Kor. 15, 50), daß „Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht besitzen können", weiß wohl selbst der Anfänger in der biblischen Exegese, daß bei solcher ausdrücklichen oder impliciten Gegenüberstellung zu *πνεῦμα* die *σάρξ*, um so mehr wo das *αἷμα* hinzutritt (Matth. 16, 17), im ethischen Sinne als fleischliche Gesinnung, von der bei Christo freilich nicht die Rede sein kann, zu verstehen ist. Sollte aber an dieser Stelle das Fleisch im Sinne der veritas carnis unseres Dogmas genommen werden wollen, so müßte ja mit der Ausschließung desselben vom Reiche Gottes die Auferstehung des Fleisches verworfen werden, von welcher der Apostel an dieser Stelle gerade handelt.

3. Christus ist vollständiger Mensch. — S. außer dem Chalcedonense: *τέλειος ἐν ἀνθρωπότητι ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος* das Athanas.: perfectus homo ex anima rationali et humana carne. Will der Irrthum, wie die Wahrheit auch, seinen Kreis durchlaufen, so handelt es sich, nachdem das wahre Fleisch in der Leibhaftigkeit der menschlichen Natur Christi festgestellt worden, um die wahre menschliche Seele. Als vollkommener Mensch hatte Christus außer dem Leibe auch eine wahrhaft menschliche Seele. Biblisch erweiset es sich einmal dadurch, daß häufig die Seele (anima, *ψυχή*) Christi genannt wird, z. B. Matth. 26, 38: „Meine Seele ist betrübt bis in den Tod“, dieselbe, welche mitunter auch Geist (spiritus, *πνεῦμα*) heißt, und dann so gezeichnet wird, daß nur die Geistseele des Menschen verstanden werden kann, z. B. (Luk. 23, 46): „Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist“, oder (Matth. 27, 50): „Er gab seinen Geist auf“, oder (Joh. 11, 33): „Er entrüstete sich im Geiste“ (infremuit spiritu, *ἐνεβριμήσατο πνεύματι*). Noch triftiger aber wird der Schriftbeweis aus der biblischen Angabe wahrhaft menschlicher Gemüths- und Seelenzustände bei Christo, wie Trauer, Freude, Unwillen, sowie wahrhaft menschlicher, d. i. mit Freiheit des Willens unternommener Handlungen entnommen, aus Angaben, deren Prüfung uns weiter unten beschäftigen wird. Uebrigens wenn die hl. Schrift Christum durchaus als wahren Menschen überhaupt darstellt, so liegt ja die menschliche Seele darin eingeschlossen, da ein Mensch ohne solche nicht vorgestellt werden kann. — Bei den alten Christen fiel in der Betrachtung unseres Geheimnisses das Augenmerk allerdings zunächst nicht auf diesen höhern Bestandtheil der Menschennatur; so wie die biblische Formel über die Menschwerdung auf das „Fleisch“ den Nachdruck legt, so war zunächst die Wahrheit des Fleisches der Gegenstand der Beherzigung; daß Gott in menschlichem Fleische erschienen sichtbarlich, war der Gedanke, dem man sich ergab; daher der Ausdruck: *σαρκοῦσθαι, σαρκοποιεῖσθαι, λόγος ἔνσαρκος, λ. σεσαρκωμένος* u. dgl. Allein das Nachdenken mußte sich mit der Zeit doch auch dem andern Bestandtheile der Menschennatur zuwenden. Schon Tertullian in der Schrift *de carne Christi* kommt öfter darauf zu sprechen, so heißt es (c. 16): Christus non alias homo (als wir) licet de coelo, nisi quia et ipse caro et anima, so auch Origenes, welcher bei Christo gewöhnlich *σῶμα* und

ψυχή einander gegenüberstellt. Indeß lag immerhin in der biblischen Formel ein Anknüpfungspunkt für einen neuen Irrthum, welcher beim Fleische die geistige Seele übersah und verabredete. Bereits des Beryll von Bostra Darstellung neigt dahin. Entschieden leugneten die menschliche Seele in Christo Arius und manche seiner Anhänger, wie Eunomius. Ja Arius war darüber von vornherein so entschieden, daß er aus der Abwesenheit der menschlichen Seele in Christo ein Argument für seine irrige Logoslehre entnahm. Da nämlich biblisch von Christo berichtet wird, daß er hungerte, dürstete, schlief u. s. w., so müssen nunmehr solche Bedürfnisse und Schwächen und die ihnen entsprechenden menschlichen Thätigkeiten, da sie nicht vom Leibe ohne alle Beseelung ausgesagt werden können, auf den Logos und seine göttliche Natur als wahrhaft geistige Funktionen bezogen werden. Diese kann daher, als solchen Infirmitäten unterworfen, nicht als wahrhaft göttliche, dem Vater wesensgleiche begriffen werden. Man sieht schon, die in der That gemeine Auffassung des Arius von Christus als dem inkarnirten Logos war diese: Christus ist, wie wir es sind, lebendige Synthese von Geistigem und Leiblichem; aber das geistige Gebiet wird lediglich — mit Ausfall der Menschenseele — vom Logos erfüllt, der dann selbst das natürlich menschliche Fleisch, den Leib beseelt oder informirt. — Indeß der eigentliche Name für die in Rede stehende Häresie knüpft sich an Apollinaris, Bischof von Laodicea, jüngern Zeitgenossen des Athanasius, der übrigens mit diesem verbunden in der eigentlich arianischen Controverse auf kirchlicher Seite stand und zur Vertheidigung des ὁμοούσιος Namhaftes beitrug. Seine Vorstellung war aber von der des Arius in etwa verschieden. Es ward nämlich außer dem Leibe eine menschliche Seele in Christo dem Worte nach anerkannt; aber diese sollte keine vernünftige und geistige, sondern nur eine sogenannte Lebensseele ψυχὴ ζωτική (wohl gleich der Naturseele im Güntherischen Dualismus, s. Schöpfungsl. 176 f.) sein; dagegen ward die ψυχὴ λογική (anima rationalis) oder das πνεῦμα des Menschen geradezu verabredet, an dessen Stelle dann der λόγος eingetreten. Es scheint, daß im Sinne des Apollinaris die Lebensseele noch dazu (hierin abweichend von der Günther'schen Auffassung), als vom Leibe verschiedene Substanz aufzufassen ist, wo dann seine Vorstellung auf die bekannte, aber verwerfliche Trichotomie der Menschennatur in Leib, Seele und

Geist zurückgreifen würde. Die Begründung des Irrthums bei Apollinaris zeigt übrigens, daß er von der hypostatischen Union, wie später einleuchten wird, eine durchaus falsche Vorstellung hatte, er argumentirte nämlich so: Nur unter Wegfall einer menschlichen Geistesseele bei Christo kann dessen persönliche Einheit festgehalten werden; hat Christus, der Logos im Fleische, auch eine vernünftige Menschenseele, so sind in ihm zwei Personen neben einander, eine göttliche und eine menschliche; und was nun freilich weiter folgt, die Erlösung als im Fleische gewirkt, ist von einer menschlichen Person gewirkt, daher unkräftig und ohne Bedeutung. Man kann auch so sagen: Die Vorstellung des Apollinaris von Christo, consequent durchgeführt, bringt es wohl etwa zu einem göttlichen Menschen, oder auch, wenn man die andere Seite hervorkehrt, zu einem menschlichen Gott, aber zu keinem wahren Gottmenschen. Und da die Erlösung allerdings in der menschlichen Natur vollzogen ward, so kann sie, als nunmehr auch von einer menschlichen Person gewirkt, ihre Bedeutung nur schlechthin einbüßen. Apollinaris ward alsbald lebhaft bekämpft von Athanasius, den beiden Gregoren und Andern, seine Lehre sodann auf vielen Particularsynoden verworfen, z. B. auf einem zu Rom im Jahre 373 unter Papst Damasus gefeierten Concil, in welchem es heißt: Filium dei humanum suscepisse corpus, animam, sensum i. e. integrum Adam et ut expressius dicam, totum veterem nostrum sine peccato hominem. Desgleichen auf dem zweiten allgemeinen Concil. Und so ging die Formel *ἐκ ψυχῆς νοερᾶς καὶ σώματος* mit ausdrücklicher Beziehung auf den apollinaristischen Irrthum in alle ausführlicheren Bekenntnißschriften der Kirche über.

Auf mannigfache Weise kann man sich über die Verwerflichkeit des Apollinarismus verständigen; wie das auch Seitens der orthodoxen Lehrer bereits geschehen. Die Annahme eines bloßen, wenn auch lebendigen (beseelten) Menschenleibes ist eben noch kein Eintritt in das Menschengeschlecht, worauf doch bei unserm Dogma Alles ankommt, denn was den Menschen zum Menschen macht, ist seine vernünftige Seele. Mit Recht geht der hl. Augustin in dieser Richtung so weit, daß er die Verstümmelung der menschlichen Natur bei Apollinaris als eine Art von Verthierung Christi bezeichnet. In der That seinem Leibe nach steht der Mensch mit dem Thiere auf

einem Niveau, und ohne vernünftig geistige Seele hätte Gottes Sohn nicht sowohl den hominem, als vielmehr bloß das animal (irrationale) an sich genommen. — Ferner ist hervorzuheben, daß der Herr, welcher gekommen war, die ganze menschliche Natur herzustellen und zu heilen, doch sozusagen vorzugsweise den höhern Bestandtheil derselben, die Seele, von welcher die Krankheit der Sünde ausgeht, an sich nehmen mußte, nach dem Grundsatze der hl. Väter: Verbum id sanavit, quod assumpsit. Hat Gottes Sohn die Seele des Menschen nicht angenommen, so hat er diese auch nicht geheilt, somit den Menschen auch nicht erlöset. — Und wenn der Apostel a. O. versichert, daß Christus uns gleich (ὅμοιος) geworden, die Sünde ausgenommen, warum sollte denn von dieser Gleichheit mit uns die Seele ausgenommen sein, da sie ja nicht die Sünde ist? — Weiter läßt sich eine hypostatische Vereinigung mit ungeistigem, wenngleich lebendigem Stoff, philosophisch auch nur als möglich begreifen? Wir werden später das Gegentheil darthun, und bemerken hier nur, daß der Apollinarismus auch das Mysterium des Todes Christi zugleich mit dem descensus ad inferos (nach dem apostol. Symbol) untergräbt, denn was Anders ist der Tod des Menschen, als die Trennung seiner Seele vom Leibe? Wenn nun Christus keine menschliche Seele hatte, so konnte doch auch eine solche Trennung nicht vor sich gehen; er konnte nicht sterben. Man denke vor Allem nicht, in der Trennung des Logos vom angenommenen Leibe habe Christi Tod bestanden. Denn damit wäre ja die hypostatische Union, deren Unlöslichkeit feststeht (s. weiter unten), aufgehoben und zur Auferstehung eine neue Inkarnation erforderlich gewesen: Verbum autem quod assumpsit, nunquam dimisit, wie die Väter sagen. So kann also die durch den Tod angezeigte Trennung bei Christo lediglich in der menschlichen Natur erfolgt sein, was dann die Realität einer menschlichen Seele, die sich vom Leibe trennt, zur Voraussetzung hat. Und ebenso, wenn Christus keine Seele hatte, wie konnte er dann (descendit ad inferos) in die Unterwelt hinabsteigen und dort während des triduum mortis verweilen? Der Leib ruhte ja im Grabe, und die Gottheit ist allgegenwärtig; es erübrigt also nur, wie auch das vierte Concil v. Lat. erklärt, descendit in anima. So geräth diese Irrlehre mit den Grundmysterien im Leben Christi nach allen Seiten in Collision.

4. Christus als Mensch ist gleichen Wesens mit uns. — Chalced. a. O. ἡμῖν ὁμοούσιος κατ᾽ ἀνθρωπότητα. Bei dieser Homousie der menschlichen Natur Christi mit der unserigen genügt es nachzuweisen, Christus habe einen wahrhaft menschlichen Leib gehabt, und kann hier von der menschlichen Seele Umgang genommen werden; denn da der Leib nur deshalb ein wahrhaft menschlicher ist, weil er von der menschlichen Seele informirt wird, so ist mit dem Nachweise der Homousie des menschlichen Leibes die der menschlichen Seele gegeben. Ist nun aber Christi Leib gleichen Wesens mit dem unserigen, so liegt darin ein Doppeltes: einmal sein Leib ist, von der Verunreinigung durch die Sünde abgesehen, gleichen Ranges mit unserm Leibe. Das ergibt eine Homousie nach der Parität, und bekanntlich muß das ὁμοούσιος des Nicänum auch zunächst in diesem Sinne verstanden werden. Gibt es daher etwa eine Leiblichkeit höherer Art, eine ätherische, wie eine solche vor Zeiten viele Väter den Engeln beilegten, so hat Christus nicht diese, sondern eine uns ebenbürtige an sich genommen. Aber zweitens liegt darin auch enthalten, daß der Leib Christi einer und derselben Substanzialität mit der unserigen angehört, ja wenn man diesen Ausdruck auf die reale Natureinheit des Menschengeschlechts beziehen darf, eine und dieselbe Substanz ist. Wir können das eine Homousie nach der Identität nennen (Henusie oder Tautusie wäre schärfer). Gemeint ist, daß der Leib Christi bei der Menschwerdung keineswegs aus Nichts neu erschaffen, oder aber einem andern synthetischen Geschlechte (wenn es existirte) entnommen, sondern daß er aus unserm Fleische, dem vorhandenen, sich durch Fortpflanzung entwickelnden, gebildet ward. Es geschah dies, indem der Sohn Gottes von der hl. Jungfrau, einem Sprößlinge unseres Geschlechtes, Fleisch annahm. Das wird weiter unten zur Sprache kommen; hier nur die Bemerkung, daß das Nichtgezeugtsein des Leibes Christi vom Manne diese Homousie eben so wenig aufhebt, als es feststeht, daß Heva, obwohl nicht von Adam gezeugt, dennoch ein Glied am Geschlechte Adams ist; war doch der Stoff, aus welchem Christi Leib (durch den hl. Geist) gebildet ward, das Geblüt Mariens, somit ein wahrhaft menschliches Fleisch, mit dem unserigen von demselben Stoffe, ja sogar in solchem Sinne ein Fleisch der „Sünde“ (Röm. 8, 3), d. h. unser durch den Sündenfall in seiner Beschaffenheit herabgesetztes Fleisch, wenngleich

die Sündhaftigkeit selbst schon durch den übernatürlichen Hergang bei der Empfängniß Christi aufgehoben ward. — Es thut nicht Noth, weiter darauf hinzuweisen, daß durch die Homousie der Menschheit Christi mit der unserigen der Eintritt des Sohnes Gottes in unser Geschlecht zum Behufe stellvertretender Genugthuung für uns bedingt wird, daß also ihre Tragweite eben so groß ist, wie die Erlösung selbst. — Auch zur positiven Beweisführung genügen wenige Worte. Von Maria heißt es bei der Verkündigung (Luk. 1, 31): „sieh, du wirst einen Sohn empfangen und gebären"; und bei der Geburt des Herrn (Luk. 2, 7): „und sie gebar ihren Eingebornen"; daher wird sie auch durchweg in den Evangelien seine Mutter genannt. Und wenn der Apostel (Gal. 4, 4) versichert: „Gott sandte seinen Sohn, geworden (*γενόμενον*, factum) aus dem Weibe", was könnte das für einen Sinn haben, wenn Christi Leiblichkeit nicht mit der unserigen im Sinne sowohl der Parität wie der Identität consubstantial wäre? Wo die Schriftlehre so evident ist, enthalten wir uns der Traditionszeugnisse und bemerken nur, daß desungeachtet in der alten Zeit Bruchtheile der Gnostiker[1]), und in neuerer Quäker und Anabaptisten von einem himmlischen Leibe Christi, nämlich einem solchen, der im Himmel erschaffen und durch den Schoß der heil. Jungfrau, ohne aus ihr gebildet zu sein, nur hindurchgegangen wäre, man darf schon sagen, gefaselt haben. „Himmlisch" kann man den Leib Christi freilich nennen, d. h. himmlisch verklärt durch die hypostatische Union, der Anlage nach von Anfang an, der vollen Wirklichkeit nach seit der Auferstehung (unten); aber dennoch war er, so zu sagen, ein Stück von unserm Leibe, „Fleisch von unserm Fleisch und Bein von unserm Bein", Ephes. 5, 30.

5. Rückblick. — Ist nunmehr die Wahrheit und Integrität der menschlichen Natur Christi eben so allseitig festgestellt, wie die seiner Gottheit, so folgt, daß so wie alle göttlichen Wesensattribute Christo zustehen, so auch alle wesentlichen Merkmale der Menschheit auf ihn Anwendung leiden: über erstere handelt die Theologie (engern Sinnes), über letztere die dogmatische Anthropologie. Nehmen wir nun auch hier diese beiden Tractate zur Voraussetzung, so können wir doch

---

[1]) Auch ein Theil der Apollinaristen wird von Einigen dieser Ansicht bezichtigt.

nicht gleichmäßig die theologischen und anthropologischen Detailbestimmungen in der Lehre von der Person Christi auf dieselben abwälzen. Denn während allerdings das göttliche Wesen, als schlechthin unveränderlich, durch die persönliche Einigung mit dem menschlichen nicht die geringste Aenderung untergehen konnte, erscheint die menschliche Natur in Christo durch solche Verbindung mit der göttlichen in höchst eigenthümlicher, außerordentlicher Weise modifizirt, und gehört es zu den größten und schwierigsten Aufgaben unserer Christologie, über die Beschaffenheit der menschlichen Natur Christi auf Grund ihrer Union mit der Gottheit Aufschlüsse zu geben. Tritt also keine besondere Theologie Christi heraus, so haben wir doch eine besondere Anthropologie Christi, welche sich nach den beiden Bestandtheilen der Menschennatur sofort in eine Psychologie und Somatologie Christi zerlegen würde. Allein da evidenter Maßen alle näheren Bestimmungen über Christi menschliche Seele und menschlichen Leib durch die Natur der hypostatischen Union bedingt werden, so ist es an dieser Stelle noch nicht angezeigt, darauf einzugehen. So sollten wir den Faden der gesonderten Darstellung der beiden Naturen hier abbrechen. Weil jedoch die gemachte Bemerkung weit mehr den höhern Bestandtheil der menschlichen Natur, die geistige Seele nach ihrer erkennenden und wollenden Seite, als die niedere, den stofflichen Leib trifft, so dürfen wir, während wir die Psychologie Christi mit ihren Aufschlüssen über Christi menschliches Erkennen und Wollen für die nach der hypostatischen Union zu behandelnde specielle Christologie aussetzen, schon hier in der Darstellung des Leibes Christi etwas weiter gehen, und wir thun es, obgleich weniger systematisch, theils weil das zu Sagende unmittelbar an die Homousie des Leibes Christi mit dem unsern anknüpft, theils, um dies Lehrstück, als mindern Belanges, hier gleich zu Ende zu bringen.

6. Sind die Schwächen des Leibes Christi während seines irdischen Wandels als natürliche zu bezeichnen oder nicht? — Nach Zeugniß der Evangelien hat nämlich Christus auf Erden bis zu seiner Auferstehung einen Leib getragen, welcher nicht nur wahrhaft menschlich, sondern auch in der Art dem unserigen gleich war, daß er den Bedürfnissen der Menschennatur, dem sinnlichen Schmerze, den Leiden und selbst dem Tode unterlag. Es wird vom Herrn berichtet, daß ihn hungerte und dürstete, daß er vom Wege ermüdet

ausruhte, daß er anfing zu zittern und zu zagen, daß im Vorgefühl seiner Leiden die Angst ihm blutigen Schweiß auspreßte, endlich, daß er des Todes am Kreuze starb. Ich citire nicht, und erinnere nur an das allen Symbolen gemeinsame „passus, crucifixus, mortuus“. Solche leidendliche Zustände für bloßen Schein zu erklären, würde wieder in den schon abgewiesenen Doketismus zurückstürzen. Zudem wird es Hebr. 4, 15 und 5, 2 mit Nachdruck betont, daß Christus diese Schwächen und Gebrechen des Fleisches wahrhaft empfunden hat, wie wir sie empfinden: „Wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht Mitleid haben könnte mit unsern Schwächen“, sondern „der da Mitleid haben kann mit denen, welche in Unwissenheit und Irrthum sind, weil auch er umgeben war mit Schwäche (ἀσθένεια)“. Steht aber die Thatsache unerschütterlich fest, so fragt sich doch ernstlich, wie sie zu begreifen sei. Wenn nämlich die absolute Unsündigkeit Christi (von der später) geradezu die Möglichkeit einer nicht nur sündigen, sondern auch nur sündhaften und begierlichen Regung in der Seele Jesu ausschließt (aktuelle Sündenlosigkeit) und wenn auch abgesehen von Christi gottmenschlicher Würde schon durch seine übernatürliche Empfängniß aller Zusammenhang mit der Ursünde und ihren Folgen durchschnitten wird (Freiheit von der Erbsünde), wie es denn für sich selbst spricht, daß derjenige, welcher gekommen war, die Welt von der Sünde im weitesten Umfange zu erlösen, selbst von der Sünde nicht behelligt sein durfte: so folgt, daß wir diese Schwächen und Gebrechen des Fleisches, welche wir sonst als Folgen der ererbten oder persönlichen Sünde anzusehen nicht umhin können, so namentlich die Leidensfähigkeit und Sterblichkeit, bei Christo absolut außer allem Zusammenhang mit eigener Sünde uns vorzustellen haben. Sollen sie nun aber doch Folgen der Sünde bleiben, was für die gegenwärtige Ordnung der Dinge wohl außer Zweifel ist, so erübrigt nur anzunehmen, daß sie bei Christo durch fremde, nämlich durch unsere Sünden bedingt oder veranlaßt waren, das will sagen: der Herr hat diese Schwächen, das Leiden und den Tod, als Bußschmerz für unsere Missethaten, um in stellvertretender Genugthuung die Strafen unserer Sünden abzutragen, freiwillig übernommen, 2 Kor. 5, 21: „Da er von Sünde nichts wußte, hat Gott ihn zur Sünde (zum Sündopfer) gemacht“. So weit ist die Sache einfach, außer Controverse und durchaus festzuhalten.

Allein die Frage nach dem Grunde jener Dürftigkeit, jener Leidens- und Sterbensfähigkeit des Fleisches Christi während seines irdischen Wandels ist hiermit noch keineswegs erledigt. Ward nämlich dieselbe auch zum Behufe stellvertretenden Bußleidens verwendet, so fragt sich noch weiter, war sie der Leiblichkeit Christi rein natürlich, d. h. lag sie in der anerschaffenen Bestimmtheit seines Fleisches, oder war sie **praeter naturam** (wunderbar gleichsam) durch einen freien Akt göttlicher Macht herbeigerufen. Solche Frage könnte müßig erscheinen, hat jedoch ihren guten Sinn. Wir wollen die Sache exemplifiziren. Nach dem Berichte der Evangelien hat Christus gegessen und getrunken: und da zugleich gesagt wird, daß ihn hungerte und dürstete, so hatte er also das Bedürfniß leiblicher Nahrung. Daneben hat Christus einmal vor Beginn seines öffentlichen Lehramtes vierzig Tage ohne alle Nahrung zugebracht. Frage: was ist hier das Natürliche, was das Präternaturale (Wunderbare), das Gefühl des Nahrungsbedürfnisses oder das Gegentheil? Oder: Christus ging einst trockenen Fußes über die Oberfläche des Sees, physikalisch ausgedrückt: das Gesetz der Schwere (das ohne Frage auch zu den Gebrechen des menschlichen Fleisches gehört, von welchen die Leiber der Seligen frei sein werden, und vielleicht auch Adam im Paradiese frei war) berührte ihn nicht, sonst aber wird sich im gewöhnlichen Verlaufe seines irdischen Lebens dies physikalische Gesetz auch an ihm geltend gemacht haben, wie könnte anders von Ermüdung in Folge des Umherwandelns bei ihm Rede sein; wiederum auch hier dieselbe Frage. Aber noch weiter. Unser Herr ist freilich eines gewaltsamen Todes gestorben. Gesetzt nun aber, daß ein solcher nicht erfolgt wäre, indem der Herr der Natur ihren gehörigen Lauf ließ, würde Christus wie ein anderer Mensch gealtert, und endlich vor Altersschwäche[1]) gestorben sein oder nicht? Bei der letzten Frage zeigt sich freilich eine Spur vorwitziger Grübelei, da es sich in ihr um bloße Möglichkeit handelt, und der gewaltsam blutige Tod Christi sich der speciellsten Providenz unterstellt. Gleichwohl die Folgerichtigkeit des Nachdenkens kann sie anhängig machen. Zur Zeit des

---

[1]) Wir dürfen schwerlich sagen: oder Krankheit, denn zu den Infirmitäten des Leibes Christi zählen die natürlichen Krankheiten nicht, da sie nach allgemeiner Annahme der Väter und Theologen als eigentliche Störungen des leiblichen Organismus beim absolut Sündenlosen nicht zutreffen können.

hl. Bernard von Clairveaux ward nun die bezügliche Controverse eigens aufgeworfen und unter zwei Theologen, dem Abt Philipp von der guten Hoffnung (in Hennegau) und Johannes dem „Mönch“ discutirt nach beiden Seiten hin. Jener der Streitenden, welcher die Natürlichkeit der Schwächen des Leibes, insbesondere der Passibilität und Mortalität verfocht, wo ich nicht irre Johannes, trug den Sieg über seinen Gegner davon, und seitdem lehren die Theologen fast übereinstimmend, daß Christi Fleisch von Haus aus dem Leiden und Sterben unterworfen war. Indeß da Einige immerhin noch widersprechen, wollen wir die Sache uns etwas näher ansehen; sie wird uns zugleich für einiges Nachfolgende die Bahn ebnen.

Dabei kann nicht umgangen werden, auf die Lehre vom Urstande des Menschen und von der Erbsünde zurückzugreifen. Die Leidensfähigkeit und die Sterblichkeit des Menschen, im Urstande des Paradieses nicht vorhanden, zählen hiernach bei uns allerdings zu den Folgen des adamitischen Sündenfalles (s. nur Röm. 5) und sind insoweit in statu naturae lapsae natürlich. Da nun aber bei Christo schon durch die übernatürliche Empfängniß jeder Nexus mit der Sünde Adams durchbrochen ist, so kann die gleichnamige Dürftigkeit des Fleisches Christi nicht aus dem Sündenfall Adams her erklärt werden. Sohin, scheint es, müßte gelehrt werden, sie sei nur durch einen freien Akt göttlicher Dazwischenkunft zu begreifen, also als wider- oder vielmehr in Anbetracht ihrer Beziehung auf die Genugthuung, welche sie zu einem Moment der Heilsordnung macht, als übernatürlich wunderbar zu bezeichnen, da das nicht gefallene Menschengeschlecht unfraglich leidensfreie und unsterbliche Sprößlinge hervorgebracht haben würde. Allein diese Widernatürlichkeit des Leidens und Sterbens gilt doch, wie die Lehre vom Urstande des Menschen ferner zu zeigen hat, nur für die sogenannte natura integra, d. h. für die in sich nach ihrer Idee vollendete Natur, und diese im Urstande bestehende integritas naturae war selbst ihrem Ursprunge nach übernatürlich; die sogenannte natura pura des Menschen, d. h. die Natur in ihrer nackten Blöße und an sich genommen, die ist allerdings wie leidensfähig so sterblich. Da nun durch Christi wunderbare Empfängniß der Proceß natürlicher Abstammung von Adam schlechthin unterbrochen ward, so kann man sich, um den naturgemäßen Antheil Christi am Menschengeschlechte zu

bestimmen, eben so wenig wie auf den gefallenen, so auch auf den urständisch erhobenen und begnadigten Adam berufen, indem Urstand wie Erbsünde sich auf übernatürlicher, nicht in der menschlichen Natur an sich präformirter, sondern durch Gottes freie Satzung bestimmter Ordnung bewegen. Sofern daher die Integrität der Natur im menschlichen Urstande ein Moment übernatürlicher Begnadigung enthielt, das bei unserer Untersuchung in Wegfall kommen muß, sind wir in der Beurtheilung dessen, was beim Leibe des Herrn natürlich war, und was darüber hinausging, allerdings an den Maßstab der natura pura, nicht an den der natura integra verwiesen; das debitum der ersteren ist aber das pati und mori. War nun Gottes Sohn bei der Annahme menschlichen Fleisches allerdings schlechthin frei auch in Bezug auf den Vollkommenheitsgrad, in welchem er es annehmen wollte, so ist angesichts des Thatsächlichen zu sagen: indem Gottes Sohn in freier Liebe sich herabließ, unser dürftiges Fleisch an sich zu nehmen, wählte er menschliches Fleisch in seiner rein natürlichen Beschaffenheit; es ist aber beizufügen: und ließ auch seine Gottheit nicht also auf dasselbe einwirken, daß diese rein natürlichen Schwächen (das posse pati et mori) aufgehoben wurden. Da nun diese beiden Willensakte coincidiren, so ist von diesem Standpunkte der Betrachtung aus allerdings zu lehren, daß die oftgenannte Gebrechlichkeit des Fleisches Christi eine durchaus natürliche Sache war, obzwar frei gewollt in demselben Akte und in demselben Maße wie die Annahme der Menschennatur überhaupt. — Aber unter eine andere Beleuchtung gestellt, erscheint jene Infirmität des Fleisches Christi doch wieder als präternatural. Des Menschen Leib nämlich, obwohl er in seinem kreatürlichen An-sich betrachtet leidensfähig und sterblich ist, besitzt doch die Anlage und Befähigung, so erhoben zu werden, daß jene Gebrechen wegfallen; wie das im Paradiese durch die sogenannte Integritätsgnade geschehen ist. Nun wird aber nicht beanstandet werden können, daß, wenn Gottes Sohn bei der Inkarnation der Einwirkung seiner Gottheit auf die so innig mit ihr verbundene Menschheit den ordentlichen Lauf ließ, diese doch gewiß in gleichem Maße, wie es durch die Integritätsgnade des Urstandes geschah, erhoben und vervollkommnet sein würde, also daß der Leib Christi leidensunfähig und unsterblich geworden wäre. Zwar ein nothwendiger Zusammenhang zwischen der hypostatischen Union und

der Erhebung des Fleisches Christi bis zu diesem Punkte der Vollkommenheit besteht nicht; mit Nothwendigkeit schließt diese Union nur die Abwesenheit der Sünde und des Sündhaften ein; jene Schwächen der Physis können aber auch am völlig unschuldigen Fleische begriffen werden. Allein, obgleich kein nothwendiger, besteht doch ein Zusammenhang der Angemessenheit. Setzen wir demgemäß, daß jene Steigerung des Fleisches Christi bei seiner hypostatischen Aufnahme in die Gottheit doch immerhin erfolgt sein würde, wenn nicht ein positiver Willensakt auf Seiten Gottes, welcher jene ordnungsgemäße Einwirkung — aus den liebevollsten Absichten — einstweilen zurückdrängte: so sinkt die thatsächliche Beschaffenheit des Fleisches Christi unter das Maß des ihr zustehenden Grades der Vollendung hinab; und nimmt man dies natürliche, weil ordnungsgemäße Vollmaß zum Maßstabe der Beurtheilung, so muß jene Infirmität des Leibes Christi so zu sagen als infranatural (von anderm Standpunkte aus angesehen als supranatural) gelten. — Beide Auffassungen sind zulässig und berechtigt, sind auch nicht innerlich, sondern nur dadurch verschieden, daß sie Natur und natürlich nicht in gleichem Sinne nehmen. Worauf es ankommt, ist nur, festzuhalten, daß Christi Fleisch leidensfähig und sterblich gewesen nicht in Folge der Sünde, welche den Erlöser nicht berühren konnte, sondern in Kraft freigewollter Entäußerung bis auf diesen Grad der Niedrigkeit hinab, um durch Bußleiden stellvertretend für den sündigen Menschen Genugthuung zu leisten. — Vielleicht ist auch folgende Auffassung zulässig. Der Unterschied zwischen Natürlichem und Außernatürlichem (Wunderbarem) liegt nicht sowohl auf Seiten Gottes als auf Seiten des Geschöpfes. Für die desbezügliche Beurtheilung des Fleisches Christi haben wir aber in der Beschaffenheit unserer eigenen Natur, welche durch Adams Beschaffenheit vor und nach dem Sündenfalle bedingt wird, keinen gültigen Maßstab. Man wird also in Ermangelung eines andern Maßstabes die Unterscheidung zwischen Natürlichem und Wunderbarem wohl vom Faktischen entlehnen dürfen, und jene Beschaffenheit die natürliche nennen können, welche die Regel bildet, das Wunderbare der Ausnahme vorbehaltend. Nach diesem Kanon wird man, um auf obige Beispiele zurückzugreifen, das Speisebedürfniß bei Christo für natürlich, sein vierzigtägiges Fasten für wunderbar erklären; desgleichen die Ermüdung vom Wege für

natürlich, den Wandel auf der Wasserfläche für wunderbar halten; und endlich sagen müssen, daß Christus, hätte nicht die Bosheit gewaltsame Hand an den Schuldlosen gelegt, zuletzt an Altersschwäche würde gestorben sein, selbstverständlich falls er nicht durch positiven Willensakt einen solchen Tod ausschloß. Man sieht indeß, daß, da die Regel wie die Ausnahme gleichmäßig dem freien Ermessen des Herrn sich unterstellt, auch die andere Ausdrucksweise zulässig und so betrachtet die ganze Unterscheidung überflüssig ist.

7. Christi Leibesgestalt. — Gesonnen, später nicht nochmals geflissentlich auf den körperlichen Bestandtheil der menschlichen Natur in Christo zurückzukommen, wollen wir gleich hier zum Abschluß der Lehre von der Menschheit einige Notizen zur Frage über die Leibesgestalt Christi in den Tagen seines Fleisches beibringen. Es ist aber gleich zu bemerken, daß über dieselbe authentisch nichts feststeht. Wenn einzelne Väter, gestützt auf Psalm 44, 3: „Du bist schön vor den Menschenkindern, Anmuth (חֵן) ist ausgegossen auf Deinen Lefzen" und einige verwandte Aeußerungen des A. T. auf ausnehmende Körperschönheit des Menschensohnes haben schließen wollen, und wenn Andere nach Isai. 53, 2 f.: „Ihm ist keine Gestalt und keine Schöne, wir blickten auf ihn, und es war kein Ansehen" u. s. w. auf das Gegentheil, auf körperliche Mißgestalt gedeutet haben, so übersehen sie, wie sie schon durch den Widerspruch unter sich den Mangel einer bewährten Ueberlieferung bekunden, daß jene Aeußerung des Psalmisten, so weit sie auf Christum zu beziehen, doch wohl nur die innere Seelenschönheit des Messias andeuten soll, die prophetische Stelle aber entschieden nur von der Verunstaltung des Herrn in Folge der Mißhandlungen in der Passion spricht. Auch nach der Väter Zeit noch hat man versucht, die Leibesgestalt Christi festzustellen, ich nenne Vavassor's Abhandlung: „de forma Christi in diebus carnis". Allein solche Versuche entbehren aller genügenden positiven Stützpunkte, und theoretisch läßt sich darüber keineswegs entscheiden. — Als das Wahrscheinlichste bezeichne ich es immerhin, daß nichts Auffallendes an der Leibesgestalt Christi hervortrat, daß aber die Würde und Hoheit seines Wesens auch in seinem hl. Antlitze hervorleuchtete, in dem Maße, wie er es für gut fand, dasselbe nach außen durchscheinen zu lassen. Man hat aus der Aeußerung der Juden bei Joh. 8, 57: „Du hast noch nicht fünfzig Jahre", welche, da Christus in Wirklichkeit

nur etwas über dreißig Jahre alt war, in ihrer Schätzung des Lebensalters zu hoch zu greifen scheinen, auf ein männlich ernstes Aeußere, was die Lebensjahre überbietet, schließen wollen. Wir haben nichts dagegen; es würde zur Sache recht wohl stimmen. — Was insbesondere die Gesichtsbildung, auf die wir bei der Beschreibung eines Menschen vorzüglich achten, bei Christo anbetrifft, so steht auch darüber, da der Bericht einer von König Abgar von Edessa gerichteten Gesandtschaft, in welcher eine Darstellung seiner äußeren Persönlichkeit vorkommt, ziemlich allgemein für untergeschoben angesehen wird[1]), entschieden nichts Haltbares fest. Doch will ich nicht unerwähnt lassen, daß das bekannte, ich weiß nicht woher entnommene Bildniß des Antlitzes Christi mit der Umschrift *vera effigies* eine Gesichtsbildung enthält, welche einige Aehnlichkeit verräth mit der Physiognomie des Königs Rehabeam von Juda, wie diese uns auf einem alten, Jahrhunderte vor Christus gearbeiteten Monumente erhalten ist. Da dieser König zu den leiblichen Vorfahren des Herrn zählt, der Familientypus aber mitunter Jahrhunderte lang auffallende Aehnlichkeit bewahrt, so mag darin immerhin ein schwaches Moment zu Gunsten jener bildlichen Darstellung liegen. — Uns will es providentiell bedünken, daß über Körpergestalt und Gesichtsbildung unseres Herrn nichts Authentisches überliefert ward. Das Menschheitsideal, welches wir uns in Christo vorzustellen haben, würde unseres Erachtens durch eine festbestimmte Form den freien Flug des Anschauungs- und Einbildungsvermögens sowohl beim betrachtenden Christen als beim gestaltenden Künstler nur lästig hemmen; ja, da die Regeln der Idealität nach Zeit und Ort unter Menschen variiren, so scheint uns darin etwas Ungehöriges zu liegen, das Aeußere des Herrn schlechthin nur in einer Form vorstellen zu dürfen.

---

[1]) Nach dem neuerdings aus syrischer Handschrift edirten Texte unter dem Titel „Doctrina Addaei“ ist die von Eusebius (K.-G. 1, 13) erwähnte Antwort Jesu nur mündlich erfolgt, welche dann der Abgesandte des Königs nachgerade schriftlich abfaßte. Dieser überbrachte jedoch ein von ihm gemaltes Christusbild, welches Abgar mit großer Ehrerbietung in Edessa aufstellen ließ. — Bickell (Innsbrucker Zeitschr. f. kath. Theol., Jahrg. 1877, Heft 2, S. 360) hält, von mehreren Interpolationen abgesehen, die Aechtheit der Schrift für wahrscheinlich; auch Andere haben sie mehr oder minder zu vertheidigen gesucht.

IV. Hauptstück.

Gottheit und Menschheit Jesu Christi in ihrer Vereinigung oder die hypostatische Union.

Erster Absatz: Die hypostatische Union im Allgemeinen, nach Schrift und Ueberlieferung.

§ 5.

1. Erläuterung des kirchlichen Lehrbegriffes. — Gottheit und Menschheit Christi, jede für sich genommen, wie wir sie in den beiden vorhergehenden Hauptstücken dargestellt haben, bilden erst die Präliminarien der Christologie; Stern und Kern derselben ist die Verbindung beider zur persönlichen Einheit, das Geheimniß der hypostatischen Union. Wie wir nämlich oben S. 51 bereits andeuteten: wenn Christus unser Erlöser nach der Lehre der Offenbarung wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch, und gleichwohl nur Einer, also der eine Gottmensch ist, so muß in Christo ein Zwiefaches, Gottheit und Menschheit, zur Einheit gekommen sein. Fragt man nun aber, worin das Einigungs- und Einheitsband zu suchen sei, so muß nach dem kirchlichen Lehrbegriff geantwortet werden: Die Verbindung der Gottheit und Menschheit in Christo ist eine persönliche oder hypostatische; die beiden Glieder aber der Vereinigung, welche verbunden werden, sind nicht zwei Personen, sondern es sind zwei Naturen, göttliche und menschliche, welche, ohne ihre Gegensätzlichkeit einzubüßen, in die persönliche Einheit des Sohnes Gottes aufgehen. Das ist der Grundzug der hypostatischen Union. Er zerlegt sich aber sofort in drei einzelne Lehrstücke: a) Wenngleich Christus allerdings nur einer und derselbe ist, Chalced. a. O. *εἷς καὶ ὁ αὐτὸς Χριστός,* so besteht er doch aus (in, s. unten) zwei Naturen, das. *ἐκ δύο φύσεων γνωριζόμενος,* ex duabus naturis agnoscendus; b) diese beiden Naturen laufen in ein und dieselbe Person zusammen, daher ist Christus einpersönlich, das. *ἑκατέρας φύσεως εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης,* utraque natura in unam personam et unam subsistentiam concurrente; c) diese Person ist die göttliche des Wortes oder des Sohnes Gottes. In den beiden von uns bisheran gebrauchten Documenten der kirchlichen Glaubensregel

wird diese Thesis zwar nicht mit dürren Worten ausgesprochen, liegt aber schon darin, daß es heißt, der Sohn Gottes oder das Wort sei Mensch und Fleisch geworden (oben S. 49), noch genauer im Athanas. assumptione humanitatis in deum, endlich hat das 2. Concil v. Ct.: „in einer Subsistenz und in der einen Person des Wortes (*λόγου*)" ausdrücklich beigefügt. Dies die Quintessenz der Kirchenlehre.

Man sieht leicht ein, daß es, um nur vorläufig den Sinn des kirchlichen Lehrbegriffes nicht zu verfehlen, durchaus geboten ist, die einschlägigen Begriffe und ihre Ausdrücke zu erläutern. Und zwar ist es ein Begriffspaar, dessen Bedeutung hervorsticht: Natur und Person. Man kann schon sagen, daß wie der Angelpunkt der ganzen Trinitätslehre in der richtigen Unterscheidung zwischen Wesen und Person einschließlich dessen, was in die Begriffssphäre beider fällt, liegt, hier das Gleiche gilt, nur daß man an die Stelle des Wesens die Natur rücken läßt. Wir heben mit der Erklärung von „Natur"[1]) (natura, *φύσις*) an; und um nicht zu weit auszuholen, erinnern wir nur: die Summe aller Merkmale, welche den Begriff eines Etwas (Dinges) ausmachen, ist seine Wesenheit (essentia, *οὐσία*) und der Träger derselben ist das Wesen im concreten Sinne (ens, *ὄν*). Wenn nun dies Etwas nicht als bloße Eigenschaft an einem Andern existirt, sondern in seinem eigenen Grunde ruht, so ist es ein substantielles Wesen, eine Substanz (substantia, griech. wieder *οὐσία*, denn *ὑπόστασις*, von dem das lat. substantia buchstäbliche Uebertragung, wird im correkten Sprachgebrauche etwas anders verwendet; s. gleich unten). Man unterscheidet noch weiter zwischen subst. prima und secunda; sec. wenn das Ding zwar in seinem eigenen Grunde ruht (Schönheit), jedoch nur allgemeines oder generelles Dasein hat; prima, wenn sie so in ihrem Grunde ruht, daß sie individuelles Dasein hat. Nur von dieser ist hier die Rede. Wesen und Substanz können uns in der Christologie als völlig synonym gelten, da sowohl Gottheit als Menschheit, welche hier in Betracht kommen, offenbar kein bloß eigenschaftliches (generelles) Dasein, sondern ein für sich bestehendes, in eigenem Grunde ruhendes haben. Nun aber dem Wesen oder der Substanz, gegenüber der Person in der Trinitätslehre, entspricht christologisch die

---

[1]) Unsere Sprache muß das Fremdwort beibehalten, man hatte in alter Zeit Uebertragung mit goth. *vists*, ags. *eard*, ahd. *heit*, *eht* u. dgl. versucht; diese Wörter haben aber nicht Stand gehalten.

Natur. Diese Letztere ist hier nicht im vulgären Sprachgebrauche von der stofflichen Körperwelt außer uns, sondern ist im philosophischen Verstande zu nehmen, und zwar als „Complex der wesentlichen Merkmale eines Dinges“; demgemäß ist die Natur das Wesen, und wo es sich um ein substantielles Wesen handelt, die Substanz selbst. Nach dieser Definition können Natur und Substanz vollends permutirt werden. Gleichwohl muß es doch seinen Grund haben, daß man bei Christo nicht gern von menschlicher Substanz redet; und darüber müssen wir uns hier verständigen. Zur genauern Unterscheidung von Substanz definirt man nämlich die Natur als „den Grund (das Prinzip) der Handlungen eines Etwas“, (natura est principium actionum), wie man denn auch die Handlung als eine „substantielle Bewegung der Natur“ (actio est motio substantialis naturae) bezeichnet. Dies muß gleichwohl näher präcisirt werden: jede wahre, von einem Vernunftwesen ausgehende Handlung hat einen doppelten Ursprungs- oder Ausgangspunkt (duplex principium); der erste ist der Handelnde, d. h. die Person, von welcher die Handlung herrührt, sie heißt das principium quod oder das persönliche Prinzip; der zweite ist das Handelnde, das heißt die Kraft, in und mit welcher die Handlung ausgeführt wird, oder der Boden, in welchem sie ihre Wurzel treibt; es heißt das principium quo, das sachliche, dingliche Prinzip. Dies ist es nun, was man im genauern Sinne die Natur nennt.[1]) So unmittelbar hieraus sich ergibt, daß in Gott selbst mit dem Wesen oder der Substanz auch die Natur völlig coincidirt (weshalb auch diese drei Ausdrücke in den Symbolen von der Gottheit promiscue gebraucht werden): so ist christologisch doch auch bald einzusehen, daß man beim Heilande statt der zwei Substanzen, in und aus denen seine Menschheit besteht, nicht wohl zwei

[1]) Allerdings erscheint nach dieser Definition die Natur im Verhältniß zur Person fast als deren Organ oder Werkzeug; drückt doch auch die Sprache durch bloße Genusmotion des Masculins ins Neutrum das Instrument aus, also daß während der Agens die handelnde Person, das Agens das Werkzeug bezeichnet. *Aratrum* ist erwiesener Maaßen nichts anderes als Neutrum zu *arator* (etwa wie miserum zu miser steht) und während arator den Pflügenden, bedeutet aratrum das pflügende (Werkzeug), den Pflug. Und so in vielen Fällen. Mir scheint, in dieser sprachlichen Erscheinung liege ein bedeutsamer Wink; nur darf man beim Verhältniß der Natur zur Person nicht an äußere Werkzeuglichkeit denken.

Naturen derselben aufzählen könne; denn eine doppelte Reihe menschlicher Thätigkeiten gibt es in dem Sinne nicht, daß die eine ausschließlich von der Seele, die andere ebenso vom Leibe ausginge, vielmehr handelt stets die Seele, entweder für sich oder, wenn durch den Leib, so daß sie diesen als ihr (äußeres) Organ gebraucht. Weiterhin kann man aber auch den Unterschied zwischen Substanz und Natur festhalten, daß man unter letzterer die substantia *completa*, welche nicht zugleich Bestandtheil einer andern ist, versteht, d. h. die subst. *incompleta* ausscheidet. Wiederum ist auch hieraus verständlich, weshalb man bei Christo nicht gern von drei Naturen und umgekehrt von zwei Substanzen spricht. Das Wesen des Menschen bildet nämlich nur eine Natur, während es ein Theilganzes ist aus zwei Substanzen, dem Leibe und der Seele. Leib und Seele des Menschen sind, jedes für sich, Substanz; aber der menschliche Leib ist nicht in sich vollendete Substanz (Natur), weil er ein Bestandtheil des höhern Ganzen, des menschlichen Wesens ist, indem er, um menschlicher Leib zu sein, in nothwendiger Beziehung zur Seele steht. Auch die menschliche Seele ist (geistige) Substanz, aber als Bestandtheil des einen Menschen ist sie nur, was sie ist, Menschenseele, in nothwendigem Zusammenhang mit ihrem Leibe. Wenn der Mensch, was man wohl sagen hört, ein inkarnirter Engel wäre — was philosophisch sehr unrichtig ausgedrückt ist, denn die obwohl geistige Menschenseele unterscheidet sich specifisch vom reinen Geiste —, dann könnte man etwa von zwei menschlichen Naturen (bei Christo also von drei Naturen) sprechen. — Trotzdem, sei bemerkt, wird diese feinere Unterscheidung von Natur und Substanz bei den Vätern und Theologen nicht immer eingehalten, indem sie nicht selten bei Christo wie von zwei Substanzen, so von drei Naturen reden. So dürfen denn auch wir, abgesehen von einzelnen Stellen, an denen die Unterscheidung von Natur und Substanz von Belang ist, auch rücksichtlich der Menschheit Christi Wesen, Substanz und Natur als gleichbedeutend ansetzen und verwenden.

Der Natur gegenüber tritt in der Christologie die Person.[1]) Um ihren Begriff nicht zu verfehlen, scheint es gerathen, sofort die

[1]) Leider müssen wir uns auch hier wieder mit dem lat. Fremdworte, das sich bekanntlich von der Maske des Schauspielers aus zum philosophischen Begriff emporgearbeitet hat, behelfen. Das goth. *haidus* ahd. *heit*, für persona wie für

Person in concretem und abstraktem Sinne, wo dann letztere genauer als Persönlichkeit (subsistentia, ὑπόστασις) bezeichnet wird, zu unterscheiden. Concret genommen ist die Person (πρόσωπον, genauer πρόσωπον ἐνυπόστατον) allerdings die Substanz selbst im Sinne der subst. prima, vorausgesetzt daß diese rationell oder intelligent sei, wo sie dann in ihrem eigenen Grunde also ruhet, daß sie ihrer selbst mächtig und bewußt[1]) ihre Zustände und Handlungen als die ihrigen erkennt und diese auf sich selbst, als deren Träger zurückbezieht: persona in concreto est substantia rationalis, sui juris, quae habeat dominium affectionum et operationum suarum. Folge hievon ist, daß die Person als substantia individua, als Individuum oder Einzelwesen sich darstellt, dem jedes andere als ein äußeres Nichtselbst oder Nichtich scharf gesondert entgegentritt. Darin enthalten liegt auch, daß die Person substantia incommunicabilis, unmittheilsame Substanz ist, d. h. im logischen Sinne lediglich Subjekt, niemals Prädikat zu einem andern Subjekt sein oder werden kann. Die Person heißt darum substantia ultimo completa. — Dagegen Person im abstrakten Sinne aufgefaßt oder Persönlichkeit, nämlich die Person, abgesehen von der substantiellen Grundlage, der sie angehört, ist nichts Wirkliches für sich, sondern nur eine besondere Daseinsweise der Substanz und zwar jene, kraft welcher diese ihrer selbst mächtig und bewußt, ihre eigenen Zustände und Handlungen trägt und beherrscht; ein eigenthümlicher modus existendi also ist sie, welcher der persönlichen Substanz inhärirt, besser gesagt, in welchen die zur Person geartete Substanz zuletzt ausläuft (terminirt), oder

---

natura vor Alters verwendet, kam wohl auch mit deswegen außer Gebrauch, weil die Unterscheidung zwischen beiden Noth that.

[1]) Menschliches Bewußtsein neben dem göttlichen mag man und muß man auch wohl Christo beilegen, menschliches Selbstbewußtsein aber nicht. Entweder fällt der Ichgedanke oder das Selbstbewußtsein mit der Persönlichkeit begrifflich zusammen, oder ist doch das Kriterium derselben. Stentrup, *de verbo incarnato*, S. 507, will auch der menschlichen Natur Christi Selbstbewußtsein beigelegt wissen, obgleich Kleutgen, Theol. d. Vorz., Bd. 3, 74, dasselbe ein eigenthümliches Attribut der Person nennt. „Wenn es sich um die menschliche Natur Christi handelt, hat denn nicht auch diese Selbstbewußtsein? Ohne Zweifel. Denn entweder hat sie gar kein Bewußtsein, oder sie hat das Bewußtsein ihrer, aber als der dem λόγος eigenen Natur.“ Wir fragen, kann das noch wahres menschliches Selbstbewußtsein heißen?

auch, sie ist der letzte und äußerste Zielpunkt (Terminus), in welchen die Substanz, welche zum Personsein sich eignet, in der gedanklichen Fortbewegung der Ausgestaltung, aus- und zu Ende geht. Diese besondere Daseinsweise der Person heißt dann selbst ihre Subsistenz, ihre Hypostase, ihr hypostatischer Charakter. Allerdings besteht zwischen Hypostase und Person ein begrifflicher Unterschied, indem zwar jede Person Hypostase, aber nicht jede Hypostase Person ist; sie ist dies nur, insofern jene rationell oder geistiger Natur ist. Da indeß, wo wie hier, von vernünftigen Wesen die Rede ist, Hypostase und Person dasselbe bedeuten, so können wir hier von dieser Differenz absehen. Man beachte es wohl: die Unterscheidung von Substanz und Person bei demselben Gegenstande (suppositum, ὑποκείμενον) ist keine reale, sondern nur modale, keine concrete, sondern nur begriffliche, ist, um scholastisch zu sprechen, keine distinctio rei, sondern nur dist. rationis, wenngleich mit objektiver Wahrheit, cum fundamento in re.[1]) Die Substanz selbst, welche zum Personsein sich qualifizirt, wird unter gewissen Bedingungen zur Person, und, mit ihrer Subsistenz gedacht, ist sie auch die Person selbst; nimmt man aber das Personsein oder die Subsistenz für sich (die Persönlichkeit abstrakt), so ist diese zwar schon der letzte Punkt (terminus), bis wohin die rationelle Substanz sich sonderthümlich gestalten kann. Somit schließt die Person sensu concreto die ihr zustehende Substanz ein, sensu abstracto ist sie die beschriebene eigenthümliche Existenzweise der rationalen Substanz.

Diese Analyse der Begriffe vorausgesetzt erläutern wir den mitgetheilten kirchlichen Lehrbegriff in Anschluß an das Trinitätsdogma also. In Christo sind zwei Naturen, d. h. zwei in sich abgeschlossene und vollendete Substanzen, die göttliche und die menschliche, daher alle Merkmale, welche das Wesen der Gottheit und der Menschheit ausmachen, in ihm zusammentreffen; diese beiden Substanzen (Naturen) sind aber in der einen und zwar göttlichen Person des Sohnes Gottes geeinigt. Zwischen den beiden Naturen gilt wirkliche (reale) Unterscheidung, sie existiren oder bestehen jede für sich und beide neben einander; dennoch aber laufen sie — und das ist der springende Punkt des Geheimnisses — im Fortgange ihrer Ausgestaltung zuletzt ineinander: im End- und Zielpunkt derselben nämlich, dort wo es

[1]) Man hat diese Ausdrucksweise als nicht gebräuchlich notirt; es sei, über den Sinn, in welchem ich sie hier verwende, kann doch wohl kein Zweifel sein.

bei der rationalen Substanz zur Selbstsetzung und Selbstherrschaft, zum Selbstbewußtsein kommen soll, da treffen beide Substanzen (Naturen) in realer, unterschiedloser Einheit zusammen, da findet sich, daß nur ein Selbst oder Ich vorhanden ist. So also sind in Christo zwar zwei Substanzen, vollkommen und unversehrt, aber für beide ist nur eine Subsistenz, welche eine sie beide umschließt; in ihm sind zwei wesenhafte Grundlagen, aber nur eine Hypostase (hypostatischer Charakter), welche für beide gilt, also nur eine Persönlichkeit, welche zwei verschiedene Gebiete, Bereiche, Sphären als die ihrigen beherrscht. Kürzer und noch schärfer: Die Person Christi in concreter Wirklichkeit umfaßt eine gedoppelte Substanz als ihre Voraussetzung und Unterlage, und die Person Christi in abstracto gibt für beide, die göttliche wie die menschliche Substanz (Natur), den letzten Schluß und Endpunkt ab. Diese Person ist aber nach der Lehre die göttliche, das will sagen: die beiden Naturen convergiren nicht gleichmäßig zu einander hin, so daß sie sich etwa in einem Mittelpunkte träfen, sondern es ist allein die menschliche Natur, welche zur göttlichen Persönlichkeit hinan convergirt, und von dieser an- oder aufgenommen wird, assumitur humanitas, assumptio ejusdem. Es ergibt sich also: die Hypostase des Sohnes Gottes oder des Wortes, wie sie von Ewigkeit dem göttlichen Wesen in ihrem eigenthümlichen Charakter zum persönlichen Terminus, aber neben zwei andern, der des Vaters und des hl. Geistes, gedient hatte, wird, ohne diese Funktion aufzugeben, in der Zeit auch noch zur persönlichen Existenzweise für die menschliche Natur Christi. Das ist Menschwerdung Gottes; und es wird sich bald noch klarer herausstellen, daß eine solche ontologisch nicht anders gefaßt werden kann, als in der nunmehr gegebenen Analyse des kirchlichen Lehrbegriffes geschehen. Vergleichen wir nun die gefundenen Thesen mit den entsprechenden der Trinitätslehre, so ergibt sich: die Zweiheit in Christo ist eine eben so vollgültige, wie die Dreiheit in der göttlichen Immanenz. Beruht nämlich jene auf dem Unterschiede zwischen Göttlichem und Menschlichem (Gottheit und Menschheit), diese aber auf dem Gegensatze zwischen Zeugen und Gezeugtwerden u. s. w., so ist die Realität der Unterscheidung bei Christo wegen des Gegensatzes zwischen Endlichem und Unendlichem (auf Grund selbstverständlich theistischer Weltanschauung) eben so nothwendig, als dort, denn in beiden Fällen bildet

sich eine relationis oppositio perfecta; d. h. so wenig der Vater der Sohn sein kann u. s. w., so wenig kann die Gottheit die Menschheit sein oder jemals werden. So wie aber der reale Unterschied zwischen Vater und Sohn (und hl. Geist) im Wesensgrunde Gottes selbst erlischt, und zu einem bloß virtuellen oder auch formellen wird wegen der realen Einheit des göttlichen Wesens, so gehen auch die beiden real unterschiedenen Substanzen (Naturen) bei Christo in die Einheit der Person auf, und in der Persönlichkeit selbst ist alle Unterscheidung zwischen Göttlichem und Menschlichem nur noch eine virtuelle und formelle, d. h. eine gedachte und nicht wirkliche. Die Einheit Christi liegt in der Subsistenz (Hypostase), die Zweiheit bei Christo in der Existenz; die Einheit wird in der Existenz zur realen Zweiheit, und diese Zweiheit wird wiederum in der Subsistenz zur realen Einheit: wie Vater, Sohn und Geist als ein göttliches Wesen existiren, dies eine göttliche Wesen aber dreifach als Vater, Sohn und Geist in wirklichem Unterschiede hypostasirt. Noch Eines. Auch die Unterscheidung zwischen der göttlichen Natur in Christo und ihrem persönlichen Terminus, der göttlichen Persönlichkeit; und eben so die Unterscheidung zwischen der menschlichen Natur in Christo und ihrem persönlichen Terminus, derselben göttlichen Persönlichkeit, ist beiderseits gleich wenig eine reale, wie in der Trinitätslehre die Unterscheidung des göttlichen Wesens von den unter sich wirklich verschiedenen Personen eine wirkliche ist, d. h. sie trifft nicht das Sein, sondern nur die Seinsweise. So weit einstweilen.

Aus dieser Darstellung wird auch klar, daß der Widerspruch gegen die Kirchenlehre bei beiden großen Dogmen gleichmäßig sich nur in einer doppelten Hauptrichtung bewegen kann. Sobald nämlich die allerdings reale Unterscheidung der Naturen (Substanzen) überboten und bis dahin erstreckt wird, daß der Riß durch die Person geht, entsteht der Nestorianismus, entsprechend dem Tritheismus der Trinitätslehre, welcher die reale Unterscheidung der göttlichen Personen auf das Wesen Gottes ausdehnt; wird dagegen die freilich reale Einheit der Person Christi so überboten, daß dabei die Differenz der zwei Naturen nicht mehr bestehen kann, so ergibt sich der Monophysitismus, analog dem trinitarischen Modalismus des Sabellius, der den wirklichen Unterschied der göttlichen Personen, wenigstens für das ewige Leben der Gottheit leugnete. Wie dort, so auch hier hält

die Kirchenlehre die wahre und rechte Mitte zwischen entgegengesetzten Extremen.

Schließlich wollen wir die vorzüglichsten Bezeichnungen, welche für diese durchaus eigenartige, geheimnißvolle Verbindung der Gottheit und Menschheit in Christo im Laufe der Zeit aufgekommen sind, anführen und erläutern. Man kannte längst und von Anfang der Kirche an die Vereinigung der beiden Naturen in Christo, bevor noch der später festgestellte Ausdruck dafür in Gebrauch war. Daß man sich diese Vereinigung jedenfalls als eine sehr innige vorstellte, bezeugen aus ältester Zeit Ausdrucksweisen, wie *συνυφαίνεσθαι* = in einander gewebt werden, *συμφῦναι* = zusammenwachsen, später *συμβαίνειν* = zusammengehen, auch *συντρέχειν* = zusammenlaufen, und entsprechende Substantive, wie *σύμβασις* (mit dem Zusatz *οἰκονομική* beim hl. Cyrill), *συνδρομή*; und lat. conjunctio, connexio, coagmentatio. Ja die ältesten Väter haben ganz unbefangen, um die Innigkeit der Vereinigung recht scharf hervorzuheben, von den Ausdrücken *κρᾶσις, σύνκρασις, μίξις,* mixtio, confusio, temperatura und den entsprechenden Verbis Gebrauch gemacht. Allein da diese Ausdrucksweise doch auf eine Seite hinneigt, welche das einheitliche Moment in Christo zu stark betont, und den realen Unterschied der Naturen durch Fusion aufhebt, und somit die Irrlehre von einer Natur in Christo mindestens begünstigt, so galt sie später als anstößig und verwerflich. Nach der andern Seite mußte dann auch die von Nestorius beliebte Bezeichnung der Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Christo durch *συνάπτεσθαι, συνάφεια* = zusammengefügt, an einander genäht werden, ob auch an sich erträglich, seit dem häretischen Mißbrauch, als der Einheit der Person nicht genugsam Rechnung tragend, anrüchig werden. Aus der Periode des großen Kampfes mit jenen beiden häretischen Hauptformen in der Christologie stammt auch der technische Terminus, an welchem Kirche und Schule seitdem festgehalten haben: *ἕνωσις φυσικὴ καὶ ὑποστατική,* in welchem die beiden Epitheta der Einigung insofern sich ergänzen, als das erste auf die Glieder, welche vereinigt werden, das andere auf den Zielpunkt der Vereinigung hinweisen. Darnach ist Unio hypostatica, sive personalis die officielle Bezeichnung des Mysteriums in der Kirche geworden.

2. Die biblische Lehre. — Was bei manchen andern Dogmen, insbesondere auch bei der Trinitätslehre der Fall ist, trifft auch hier zu: die ganze reich entfaltete Terminologie, welche das Kirchenamt und die Wissenschaft auf unser Mysterium anwendet, ist im Grunde bis auf den Namen selbst der hl. Schrift fremd, Ausdrücke wie: Natur und Substanz, Hypostase und Prosopon, die wir schon erläuterten, dann Gottmensch (Theanthrop), gottmenschlich (theandrisch) u. s. w., auf welche wir zurückkommen, finden sich im N. T. entweder gar nicht, oder wenn sie vereinzelt, wie Natur = *φύσις*, auch *ὑπόστασις* vorkommen, nicht auf Christum angewendet oder doch jedenfalls nicht in der scharf umgrenzten, gestempelten Bedeutung der kirchlichen Wissenschaft späterer Zeit. Dieser reiche Apparat von Kunstausdrücken ist vielmehr Ergebniß des dialektischen Entwickelungsprocesses, den unsere Lehre in Folge des häretischen Angriffes in der Kirche durchlaufen hat; es sind Termini, aus der Philosophie zu dem Zweck entlehnt, um die Geheimnißlehre möglichst richtig und genau im Ausdruck wiederzugeben; für sich haben sie dann allerdings keinen absoluten Werth. Somit ist freilich einzuräumen, daß die hl. Schrift unser Geheimniß dem Wortlaut nach, *κατὰ ῥητόν*, nicht enthält. Daß sie trotzdem den Inhalt des Dogmas kennt, stehen wir nicht an, zu behaupten. Das Verfahren nun aber der Offenbarungsurkunde, in welchem sie die hypostatische Union bekundet, geschichtlich richtiger ausgedrückt, aus dessen Erwägung dieselbe sich mit der Zeit entwickelt hat, ist einfach dies, daß sie Christum den Herrn und Heiland als den einen, ungetheilten uns vorstellt; und nun doch von diesem zugleich Göttliches und Menschliches, bald in einem Zuge, bald an verschiedenen Stellen aussagt. In der That liegt hierin auch der Kern der Sache. Indem wir es nun hier einstweilen nur mit diesem Kern zu thun haben, und uns vorbehalten, bei den einzelnen Detailbestimmungen der Lehre auf die hl. Schrift zurückzukommen, unterscheiden wir in jenem Verfahren der hl. Schriften folgende Beweismomente.

a) Nachdem in den beiden vorigen Hauptstücken auch der biblische Nachweis der wahren Gottheit und wahren Menschheit Christi beigebracht, und somit dargethan worden ist, daß das Lehrstück von den beiden Naturen in Christo biblisch sei, haben wir es hier nur mit der Verbindung derselben zur Einheit der Person zu thun. Diese

ergibt sich aber daraus, daß uns die hl. Schrift Christum, den Inhaber oder Träger der Gottheit und Menschheit, ganz offenbar als ein und dasselbe Individuum und Subjekt zeichnet. Ueberall begegnet uns in derselben ein und derselbe Christus der Herr; wem könnte es beigehen, von zwei Christen nach dem evangelischen Bericht auch nur zu träumen? Dies thatsächlich. Und wenn wir etwa für diese Einheit den wörtlichen Ausdruck wollen, so gebricht's auch daran nicht, s. 1 Kor. 8, 6: „Ein Gott, ein Vater Aller, ein Christus (*εἷς Χριστός*)" sagt der Apostel nachdrucksvoll, und wiederholt Ephes. 4, 5: „Ein Herr (*εἷς κύριος*), ein Glaube, eine Taufe". Und sollte Jemand zweifeln wollen, ob nicht etwa bloß die gegnerische Einheit im Gegensatz zur streng numerischen zu bezeichnen beabsichtigt sei, der bedenke insbesondere in ersterer Stelle die Zusammenfügung der Einheit Christi mit der Einheit Gottes, welche ja bekanntlich die Einheit der Zahl ist. Ist aber Christus biblisch Einer, ein Subjekt und Individuum, so ist er auch eine Person. Zwar decken sich Individualität und Persönlichkeit begrifflich nicht vollständig, allein wenn jene eine sich selbst setzende und bethätigende, selbstbewußte oder rationelle ist, und wer könnte nach der Aussage der hl. Schrift über Christus hieran zweifeln? so ist sie auch persönlich. Daß das N. T. diese Person als eine göttliche faßt, wird zwar nirgends wörtlich gesagt, allein es liegt ganz in der Sache selbst, denn da die göttliche Person, von Ewigkeit in sich abgeschlossen und unwandelbar, weder einer Destruktion noch auch nur einer Alteration jemals unterliegen kann (worüber gleich noch mehr), so ist mit der Einheit der Person in Christo, eben so wie die menschliche Persönlichkeit ausgeschlossen, die göttliche festgehalten.

b) Auch in der Weise, wie die hl. Schrift sich über den Akt der Menschwerdung ausspricht, wird die hypostatische Union bezeugt. Halten wir uns an die johanneische Darstellung: „Das Wort ward (*ἐγένετο*) Fleisch", oder an die paulinische: „Gott erschien im Fleisch (a. D.)", oder ziehen wir heran, da die Lesart des letztern Textes nicht feststeht, aus dem Eingang des Römerbr. 1, 3: „von seinem (Gottes) Sohne, der geworden ist aus dem Saamen Davids nach dem Fleische (*τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ γενομένου κτλ.*)" oder Phil. 2, 6 und 7: „Da er in der Gestalt Gottes war, hat er es nicht zur Schau getragen, Gott gleich zu sein, sondern Knechtsgestalt angenommen,

und ist den Menschen gleichgeworden (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος)". Man sieht, nach johanneischer wie paulinischer Ausdrucksweise wird der Vorgang der Inkarnation so bezeichnet, daß es heißt: derselbe, der Gott, der Sohn Gottes, das Wort, dem Vater gleich u. s. w. war und ist, ward eingefleischt und erschien als Mensch. Versuchen wir nun die logisch-metaphysische Analyse dieser Ausdrucksweise. Sie reducirt sich von allem Beiwerk, das uns hier nicht beschäftigt, abgesehen auf die einfache Formel: „Gott ward Mensch", d. h. Göttliches und Außergöttliches, göttliche Immanenz und göttliche Transeunz werden einfach durch das copulative Verbum des „Werdens" (γενέσθαι, fieri) mit einander verbunden. Wie ist das angesichts der christlichen Gotteslehre gedenkbar? Wir müssen sagen, in der Formel: „Gott ist Mensch geworden" kann das „Werden" unmöglich in termino a quo von der Gottheit gelten, denn diese ist schlechthin unveränderlich, das Werden kann also nur in termino ad quem auf das Prädikat, die Menschheit gehen, welche allerdings werden kann. Wir haben also als Ergebniß der in unserem Satze enthaltenen Thatsache, welche kein Moment im ewigen Lebensprocesse Gottes, sondern nur eine Thätigkeit Gottes nach außen bezeichnen kann, nothwendig ein Doppeltes: Gott, der wandellos geblieben, und der Mensch, der geworden ist, d. h. wir haben zwei Wesen oder Naturen. Aber, fahren wir fort, wir haben eben so nothwendig nur eine und zwar die göttliche Person. Denn Gott, welcher Mensch geworden, ist, weil der Sohn oder Logos, die zweite göttliche Person; da nun die göttliche Person eben so wenig einer Aenderung oder Werdung unterliegt, als das göttliche Wesen, so muß ungeachtet der Menschwerdung die göttliche Person dieselbe bleiben und dieselbe geblieben sein, welche sie von Ewigkeit war. Für menschliche Persönlichkeit, soll es zum Menschwerden der göttlichen Person kommen, ist daher gar keine Stätte mehr, denn der etwas Anderes, nämlich Mensch gewordene muß doch unveränderlich derselbe sein, der er von Ewigkeit war. Es würde sohin, was doch in unserer Formel offen vorliegt, gar nicht zum „Werden" kommen können, wenn nicht beim Hergange von menschlicher Persönlichkeit dürfte abgesehen werden. Entweder also schließt unser Satz: Gott ward Mensch eine Absurdität ein, was kein Christ behaupten wird, oder er kann nur heißen: die göttliche Person (in concreto) hat menschliche Natur (Wesen) ohne

alle Aenderung ihrerseits so an und in sich genommen, daß letztere ihr zu ihrem Wesensbestande freilich unentbehrliches Personsein in der einen ungetheilten göttlichen Person findet. Von menschlicher Persönlichkeit darf aber auch abgesehen werden. Zwar gehört zum Begriff eines Menschen unleugbar das Personsein; aber nicht das so oder anders Personsein; denn sonst wären ja wir Alle Titus Cajus Sempronius, die wir persönlich verschieden sind, nicht desselben menschlichen Wesens und der Begriff Mensch fände nicht gleichmäßig auf uns Anwendung, was doch evident. Somit konnte auch in Christo die menschliche Natur, ohne ihren Begriff einzubüßen, wenn sie nur überhaupt persönlich ward, auf jede irgend gedenkbare Weise ihren persönlichen Charakter erhalten; und sie erhielt ihn, allerdings in unbegreiflicher Weise (was zu leugnen uns nicht einfällt), in der göttlichen Hypostase des Sohnes Gottes. Bei dieser Herübernahme in die göttliche Persönlichkeit konnte die menschliche Natur alle sonstigen Aenderungen erleiden, wenn nur ihre wesentlichen Merkmale nicht beeinträchtigt wurden, sie konnte aber als eine endliche mit der unendlichen göttlichen Natur nimmer identificirt werden. So muß es also bei zwei Naturen verbleiben in der einen göttlichen Person. So analysirt sich der Satz: Gott ist Mensch geworden. Daß man ihn nicht umwenden darf: „der Mensch ist Gott geworden“, sei hier eben nur ausgesprochen, wir kommen darauf zurück.

c) Die hl. Schrift enthält den Gedanken der hypostatischen Union auch in der Weise, daß sie entweder von oben ausgehend Gott, d. h. der göttlichen Person in einem Zuge oder Satze Prädikate beilegt, welche der menschlichen Natur eigen oder angehörig sind, oder von unten ausgehend Christo als dem Menschen, d. h. der irgendwie hypostatisch gefaßten menschlichen Natur Christi göttliche Attribute zuspricht. Zeigen wir es an einigen Beispielen. Ap.-Gesch. 20, 28 spricht der Völkerlehrer: „Achtet auf euch und die ganze Heerde, in welcher euch der hl. Geist gesetzt hat, zu regieren die Kirche Gottes, die er durch sein Blut erkauft hat“. Also Gott hat durch sein Blut d. i. durch gewaltsamen Tod erkauft; einfach: Gott ist gestorben, da doch das Sterben nicht der göttlichen, sondern nur der menschlichen Natur zustehen kann. Oder nehmen wir Ap.-Gesch. 3, 15 zusammen mit 1 Kor. 2, 8: „Den Urheber des Lebens habt ihr getödtet“: „Den Herrn der Glorie haben sie an das Kreuz geschlagen“. Urheber

des Lebens, Herr der Glorie offenbar = Gott. Dieser ist getödtet, gekreuzigt worden. Es gilt das Gleiche. Ein Beispiel für die andere Art des Verfahrens Röm. 9, 5: Es ist Rede von den Vätern des A. B., „von welchen ist Christus nach dem Fleische, der da ist Gott über Alles“, *ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα* ist Christus nach seiner menschlichen Seite, und dieser ist, selbstredend irgendwie als persönlich aufgefaßt, Gott über Alles. Schärfer wohl noch bei Joh. 8, 58: (Christus hatte sich als Menschensohn bezeichnet, handelte es sich doch um sein Lebensalter) „Bevor Abraham war, bin ich“. Also dem Menschensohne wird die Ewigkeit beigelegt. Analysiren wir nun diese Doppelreihe biblischer Sätze, so reduciren sie sich unter Abzug dessen, was hier außer Acht bleibt, auf die Doppelformel: Gott ist Mensch; und: der (d. h. *δεικτικῶς*, dieser) Mensch ist Gott. Nehmen wir zuerst in dem Satze „Gott ist Mensch“ beide Termini Gott und Mensch *οὐσιωδῶς*, so würde er aussagen: die Gottheit ist die Menschheit, was offenbar absurd; ohnehin muß ja das Subjekt persönlich genommen werden. Gegentheils beide Ausdrücke *ὑποστατικῶς* gefaßt, käme der Sinn heraus: die göttliche Person ist die menschliche, was gleichen Unsinn ergibt. Der Satz ist sohin kein Identitätssatz, und es bleibt nur übrig, daß das Subjekt des Satzes hypostatisch, das Prädikat aber physisch genommen werde, d. h. Gott hat oder trägt menschliche Natur als die seine, er muß sie also, da dem von Ewigkeit nicht also war, zeitlich an sich genommen haben. Da nun aber auch die menschliche Natur, soll sie existent sein, nach ihrem Begriff irgendwie persönlich gefaßt werden muß, so kann sie nur in der Person des Subjektes personiren oder subsistiren. Die Analyse ergibt also wiederum zwei Naturen, aber nur eine und zwar die göttliche Person. — Anlangend die andere Reihe biblischer Thesen, so kann zwar die auf den kürzesten Ausdruck reducirte Formel nicht lauten: der Mensch ist Gott, was freilich absurd wäre; wohl jedoch: dieser Mensch da, oder: der Mensch Christus ist Gott; und das besagen auch die angezogenen Schriftstellen. Sobald ich aber sage: dieser Mensch, oder: der Mensch Christus im Subjekte des Satzes, so habe ich ihn bereits persönlich genommen, wenngleich die Weise des Personseins noch unbestimmt bleibt. Da nun in der Formel: „dieser Mensch ist Gott“ das Prädikat offenbar persönlich zu nehmen, da ich ja nach der Lehre dafür „Sohn Gottes“ substituiren darf, so

ist der Satz logisch als tautologischer oder Identitätssatz aufzufassen, in welchem allein (oben S. 95) das Prädikat persönlich sein kann. Somit ergibt die Analyse: dieser Mensch, irgendwie hypostasirt, ist identisch mit dem Sohne Gottes, mit der zweiten Person in der Gottheit: der schärfste Ausdruck für die hypostatische Union, der nur gedenkbar ist.

d) Es bedeutet im Grunde dasselbe, wenn die hl. Schrift zwar nicht uno tenore, sondern in verschiedenen Sätzen, aber ersichtlich von einem und demselben Subjekte Göttliches und Menschliches prädicirt. Damit lenkt die Beweisführung auf den Anfang wieder ein; und kommen wir nur darauf zurück, um eine Einwendung gegen dieselbe zu widerlegen. Man hat nämlich bemerken wollen, daß in der heil. Schrift, sobald von Christo Menschliches ausgesagt wird, das Subjekt des Satzes unter Namen und Ausdrücken vorkommt, welche menschlicher Währung sind (*φωναὶ ταπειναί*), also eine menschliche Person bezeichnen können, gegentheils wenn Christo göttliche Attribute beigelegt werden, das Subjekt göttliche Namen (*φωναὶ θεοπρεπεῖς*) führt. Die Bemerkung ist im Allgemeinen wohl wahr und von der Synode zu Chalcedon anerkannt, auch wird man ein solches Verfahren nur natürlich finden können. Allein durchgängig ist es doch nicht; wenn es Joh. 3, 13 heißt: „der Menschensohn, der im Himmel ist“, so wird einem anscheinend menschlichen Subjekte Göttliches beigelegt; und a. O.: „Gott erwarb durch sein Blut“ wird von einem göttlichen Subjekte Menschliches prädicirt. Geschähe dies nur ein einziges Mal, so wäre damit die Sache entschieden. Es geschieht aber häufig genug.

e) Wollen wir uns endlich noch die biblische Lehre in besonderer Rücksicht auf die beiden häretischen Hauptrichtungen ansehen, so hat man zwar gegen wahrhaft hypostatische Einigung vorgebracht, daß der Apostel (Phil. 2, 7) die menschliche Seite bei Christus als eine „Gestalt“ *μορφή* und als eine „Haltung“ *σχῆμα* des Menschen bezeichne, daß der Herr von seinem „Tempel“ *ναός* Mark. 14, 58 spreche und auch Hebr. 9, 11 (vgl. 8, 2) die Menschheit Christi als ein „Zelt“ *σκηνή* dargestellt werde; man wollte daraus herleiten, daß das Verhältniß der Gottheit zur Menschheit bei Christo nach der hl. Schrift auf das einer Inhabitation in derselben oder einer Umhüllung durch dieselbe hinauskomme, was offenbar nur eine Verbindung

der (göttlichen) Person mit der (menschlichen) Person im Sinne des Nestorius ergeben würde. Allein angesichts der gegebenen Beweisführung sind solche Bezeichnungen nicht in der Richtung zu urgiren, als ob sie den scharfen Ausdruck unseres Dogmas enthalten müßten. In ihnen wird vorwaltend die leibliche und sinnfällige Seite der menschlichen Natur ins Auge gefaßt und sind sie etwa in dem Sinne zu verstehen, als wenn wir unsern Leib das Zelt und die Wohnung unserer Seele nennen, obwohl er doch mit dieser nicht bloß äußerlich verknüpft, sondern in gewissem Sinne sogar persönlich geeint ist. Allerdings wohnt die Gottheit in der menschlichen Natur Christi, wie in einem Tempel oder Zelte, allerdings erscheint erstere in Gestalt und Haltung der letzteren sichtbarlich, allein das ist weniger der adäquate Ausdruck für die hypostatische Union, als vielmehr eine von einer ihrer Wirkungen entnommene Andeutung der Sache. Gegentheils, will man darauf Gewicht legen, daß beide Naturen in Christo, obwohl innigst verbunden, durch ihre Vereinigung doch nicht zu einer werden, sei es, daß die menschliche vor der göttlichen verschwinde, oder beide sich zu einer dritten vermischen, so verbürgt uns die hl. Schrift auch diesen realen Unterschied sattsam dadurch, daß sie beide Naturen in Christo beständig neben einander stellt: Christus ist der Logos, und der ist Gott, des Vaters Sohn, derselbe ist aber auch Mensch, des Menschen Sohn, vom Weibe geboren; wahrhaft Göttliches und wahrhaft Menschliches, beide in voller Wirklichkeit begriffen, können nach der ganzen Weltanschauung der hl. Schrift wohl innigst verbunden, aber niemals vermischt werden.

So hätten wir denn die Elemente der Kirchenlehre wenigstens dem Keime nach aus der hl. Schrift nachgewiesen, es ist aber auch im Wesentlichen Alles, was hierorts beigebracht werden kann: der Sohn Gottes ist wahrhaft Mensch geworden, und der Menschgewordene ist unser Herr und Heiland — das ist hier der Alles beherrschende Gedanke. Der im Verlaufe der Zeit so reich entwickelte und fest ausgeprägte christologische Lehrbegriff der Kirche ist aber nichts Anderes als die folgerichtige Entfaltung dieses so überaus fruchtbaren Keimes, sein organisches Wachsthum zu einem vieläſtigen blüthenreichen Baume. Jede ob auch scheinbar noch so geringfügige Verletzung jenes Keimes gefährdet die Grundlage des Christenthums, und die Kirche hätte sich selbst so zu sagen das Todesurtheil gesprochen,

hätte sie sich den menschgewordenen Sohn Gottes entreißen lassen. Den Verlauf dieser Entwickelung haben wir nun darzustellen in einer kurzen Uebersicht der Traditionslehre.

3. Die vornestorianische Zeit der Erblehre. — Die dogmengeschichtliche Aufgabe wollen wir, da es uns um einzelne abgerissene Zeugnisse nicht zu thun ist, uns so zurechtlegen, daß wir einen Ueberblick der geschichtlichen Genesis der Christologie versuchen. Zu diesem Zwecke erscheint es passend, drei Perioden geschichtlicher Entwickelung zu unterscheiden: die vornestorianische bis zum Anbruche der eigentlichen Controverse über die Inkarnation, die nestorianische selbst, und dann die eutychianische. Was geschichtlich darüber hinausliegt, wird, da in der letztgedachten Epoche das Dogma in seinen wesentlichen Grundzügen zum Abschluß formeller Entwickelung kam, füglich der speciellen Christologie vorbehalten. —

Die Lehrer der Kirche haben von Anfang an den einen und in sich einigen Christus den Herrn und Heiland als Träger sowohl göttlicher wie menschlicher Attribute anerkannt. Zeugniß davon liefern die ältesten Symbole, unter diesen das apostolische und das nicänoctanische. Ihre Bezeichnungsweise ist die biblische. Beide, namentlich letzteres, fahren, nachdem die Gottheit des Sohnes den Arianern gegenüber festgestellt worden, ohne Wechsel fort, *demselben* Sohne Gottes wahrhaft Menschliches beizulegen, schärfer noch im griechischen als im lateinischen Texte: *(πιστεύω εἰς) τὸν (υἱὸν θεοῦ) . . . ἐξ οὐράνων κατελθόντα, ἐνσαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα κτλ.* Einer und derselbe ist es also, dem beides, Göttliches und Menschliches, gleichmäßig zusteht. Weil sich jedoch dafür, *wie diese Einheit* und ihr gegenüber die Zweiheit genauer aufzufassen und zu bezeichnen sei, im Worte Gottes kein maßgebender Sprachgebrauch vorfand, so konnte es kaum ausbleiben, daß man, je nachdem man die eine oder die andere Seite hervorhob, auf eine verschiedene Ausdrucksweise verfiel, die noch nicht vorhandene angemessene verfehlend. Unverkennbar haben sich in dieser ältesten Zeit manche Väter unbeschadet ihrer Orthodoxie in Weisen des Ausdruckes über unser Geheimniß ausgelassen, die später verpönt werden mußten, unbefangen und unschuldig, der Bösartigkeit derselben, welche erst der Mißbrauch der Häresie zur Einsicht brachte, völlig unbewußt. Verfehlt war es z. B., wenn man die Einheit der Gottheit und Menschheit

in Christo als eine Vermischung beider (*κρᾶσις, μίξις*, mixtio, temperatura) bezeichnete, oder wenn man, um die Einheit zu bestimmen, die Menschheit als in die Gottheit aufgehend (aufgegangen) darstellte, etwa wie ein Tropfen Oeles (so erläuterte man) eingeträufelt in den unermeßlichen Ozean sich verliert. Daneben gebricht es aber auch dieser Periode an völlig klaren, unzweideutigen Bezeichnungen keineswegs; was kann z. B. bestimmter sein, als die Ausdrucksweise Tertullians (*adv. Prax.* 27): Videmus (in Christo) duplicem statum non confusum, sed conjunctum in una persona; oder wenn der hl. Athanasius (bei dem man später die Richtigkeit seiner Vorstellung gleichwohl anzweifelte) von Christus sagt: *θεὸς τέλειος καὶ ἄνθρωπος τέλειος, εἷς ὢν κατὰ μίαν ὑπόστασιν, καὶ ἐκ δύο καὶ ἐν δύο ταῖς φύσεσι.* Man nehme hinzu, daß der Unterschied der Bedeutung in den beiden capitalen Ausdrücken *φύσις* und *ὑπόστασις*, weil die heidnische Philosophie einen solchen nicht getroffen hatte, anfangs nicht so bestimmt erkannt ward, und man daher dieselben mitunter verwechselte.

Gleichwohl darf nicht verkannt werden, daß bereits in dieser Periode, allerdings durchweg immer noch innerhalb der Grenzen der Rechtgläubigkeit, durch einseitige Hervorhebung des einen oder des andern Momentes der Lehre die beiden Grundhäresien des Nestorianismus und Monophysitismus gewissermaßen vorbereitet wurden. Das ist eben der Fluch der Häresie, daß sie den bis zu einem gewissen Punkt berechtigten Gegensatz auf die Spitze treibt und damit dem Irrthum verfällt: denn auch im Irrthum steckt regelmäßig ein Rest von Wahrheit; wie sollte er anders unter Menschen, wenn auch nur vorübergehenden Bestand gewinnen? Nach Ueberwindung des Arianismus, als sich nunmehr der Forschungsgeist der Art der Verbindung des wahrhaft Göttlichen und wahrhaft Menschlichen beim Erlöser zuwandte, gewahrt man zwei theologische Richtungen, die auseinander zu gehen anfangen, wenngleich beide noch sowohl die Einheit Christi als die Doppelheit seines Wesens festzuhalten suchen. Man kann sie historisch als die alexandrinische und antiochenische Richtung bezeichnen. Die beiden theologischen Schulen von Alexandria und Antiochia stehen im christlichen Alterthum unleugbar in einem wissenschaftlichen Gegensatz, der, so lange er sich bescheiden innerhalb der christlich anerkannten Wahrheit hält, nicht zu tadeln ist. Ist es

doch bekannt, daß dieser Gegensatz exegetisch sich in der Vorliebe für und der Abneigung gegen allegorische Schrifterklärung ausspricht. Zu diesem doktrinellen Gegensatz gesellte sich dann noch, wie es so die Art der Menschen ist, die Eifersucht zwischen den beiden ersten Bischofssitzen des Morgenlandes, und die Parteibeflissenheit, ja Leidenschaftlichkeit der beiderseitigen Anhänger: Aegyptier und Anatoliker (Orientalen), wie man die Antiochener auch nannte, bilden in der ganzen Periode einen Gegensatz, von dem sich auch die Bessern beiderseits nicht gänzlich frei hielten: die Orthodoxie aber schwankte von der einen Seite auf die andere über. Die alexandrinische Richtung, über das Maß hinaus verfolgt, ergibt den Monophysitismus; die antiochenische, über die gesetzmäßigen Schranken getrieben, ist der Nestorianismus.

Gehen wir vom Momente der Einheit aus, so ward nun alexandrinischer Seits, indem man sich an den johanneischen Ausdruck: „das Wort ist Fleisch geworden" anschloß, um die Einheit Christi stark hervorzuheben, gesagt, Christus sei eine göttliche menschgewordene Natur: *μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη* (So zwar nicht bei Athanasius, wie man früher nach einer fälschlich ihm zugelegten Schrift glaubte, aber doch bei Cyrill *adv. Nest.* 2, 1; und Theodoret bezeichnet diese als die gewöhnliche Vorstellungs- und Ausdrucksweise der Alexandriner). Diese Formel ist nun freilich, scharf genommen, sehr bedenklich, ja die Unterscheidung zwischen „Natur" und „Person" vorausgesetzt, entschieden irrig; allein insofern in dieser Formel jene Unterscheidung nur übersehen wird und sie nur bezwecken soll, die innigste Wesensgemeinschaft des Göttlichen und Menschlichen in Christo hervorzuheben, soll man sie nicht im Sinne des Monophysitismus behelligen, vgl. S. 117. Dagegen lehrten nun Andere, besonders die beiden Gregore, zwei Naturen in dem einen Christo mit vielem Nachdrucke. Sofern diese nun jene Zweiheit der Naturen nicht bis zur Trennung überboten, wogegen sich Gregor v. Nyssa ausdrücklich verwahrt, trafen sie die richtige Mitte. Dagegen neigt der hl. Chrysostomus, wenn auch immerhin noch in den Grenzen der Orthodoxie, in dieser Richtung dem Extrem zu, so daß es Mühe macht, seine Ausdrücke stets mit der Kirchenlehre zu vereinbaren. Vollends aber waren es die als Vorgänger des Nestorius berufenen Diodor B. von Tarsus und Theodor von Mopsueste, letzterer Lehrer des Nestorius,

welche, um die Vermischung der Naturen desto schärfer auszuschließen, den einen Christus in zwei Wesen zertrennten. Bei Theodor, dessen Schriften auf dem zweiten Concil von Ct. verworfen uns nur in Fragmenten erhalten sind, finden sich Stellen, wie (z. B. gegen Apollinar): „Wer ist, der Gott von Gott und gleichen Wesens mit dem Vater ist? Ist es etwa derselbe, der von der Jungfrau geboren ward (d. h. der Mensch Jesus)? Sonderbar! der also nach der hl. Schrift vom hl. Geist gebildet und im Leibe der Jungfrau geformt worden ist? Er war wohl in ihm, sobald er gebildet und Tempel Gottes zu sein gewürdigt ward. Aber man darf nicht glauben, daß Gott von der Jungfrau geboren sei, wenn man nicht für eins und dasselbe erklären will, was geboren ist vom Menschen, und das, was im gebornen Tempel ist, nämlich der Logos Gottes". Mit solchen Aeußerungen war die Linie der christlichen Wahrheit überschritten.

4. Die nestorianische Periode. — Die antiochenische oder auch dualistische Richtung war der Zeit nach die erste, welche in offene Häresie ausartete. Nestorius, seit 428 Patriarch von Ct., trieb sie auf die Spitze und verfocht dann seine Meinung mit einer Hartnäckigkeit, welche den echten Häretiker macht. Aus Syrien gebürtig hatte er in Antiochia seine Bildung erhalten und war dort nicht ohne den Ruf der Beredsamkeit als Priester thätig gewesen; er war nicht ohne Geistesgaben, doch fehlte ihm die Bescheidenheit; nicht ohne Gelehrsamkeit, welche gleichwohl nicht in die Tiefe drang; auf seinem Andenken ruht kein Segen, sein Name ist mit einer das Grundmysterium des Christenthums stürzenden Irrlehre unlöslich verquickt; und hat diese auch die eben genannten Theologen, welche als Väter seines Irrthums anzusehen sind, anrüchig gemacht. Milder urtheilt man mit Recht über mehrere seiner Anhänger. Es erfüllt mit Wehmuth, den frommen und gelehrten Theodoret B. v. Cyrus und den auch nicht so bösen Johannes P. v. Antiochien auf Seiten des Häresiarchen zu erblicken: in der That war es bei diesen weit mehr die von Jugend auf eingesogene Vorliebe für die antiochenische Schule und der Gegensatz zur alexandrinischen Richtung, was sie dahin brachte, als eigentlicher Irrthum im Dogma; haben sie allerdings durch ihr Verhalten auf dem Concil von Ephesus den Klang ihres Namens in der Geschichte getrübt, so sind sie doch, da sie später sich

von der Sache und Person des Nestorius lossagten, den Häretikern wohl nicht beizuzählen. Doch übergehen wir die Personen und kommen zur Sache. Zwar sind uns von den später verpönten Schriften des Nestorius nur Bruchstücke erhalten; doch läßt sich aus diesen zusammen mit den Widerlegungen der Gegner eine genügende Vorstellung seines Lehrsystemes entwerfen.

Es ist grundsätzlich nichts weiter, als Dualismus der Person bei Christus. Den Ausgang nahm Nestorius bekanntlich von der Leugnung eines längst hergebrachten Attributes der Mutter Christi: *θεοτόκος* (deipara, Gottesgebärerin), welche, von einem ihm untergebenen Priester zu nicht geringem Aergerniß des christlichen Volkes zuerst öffentlich ausgesprochen, durch ihn vertheidigt und zur Parole seiner Lehre erhoben ward, so daß dieser Ehrenname der allerseligsten Jungfrau, ähnlich wie das *ὁμοούσιος* in der arianischen Periode, in dieser Controverse zum Schibboleth der Katholiken gegen die Nestorianer geworden. Insofern die Leugnung der Gottesmutterschaft Mariens die Mutter des Herrn selbst betrifft, kommen wir unten darauf zurück; hier betrachten wir sie nur, sofern sie einen Dualismus der Person bei Christo einführt. Dies aber ist unschwer einzusehen. Da nämlich die hl. Jungfrau, worüber kein Zweifel, keineswegs von Ewigkeit die Gottheit empfangen und geboren hat (*τίκτειν*, woher *θεοτόκος*, umfaßt das concipere und das parere), so folgt, daß wenn ihr Sohn, den sie empfing und gebar, seiner Menschheit nach nicht derselbe ist, der Gott ist, d. h. wenn die menschliche Natur Christi nicht in der Person des Sohnes Gottes hypostasirt, sie auch nicht Gott geboren habe, im wahren und vollen Sinne des Wortes; sie ist dann nicht Gottesgebärerin, sondern sie hat nur den Menschen Christus geboren (*Χριστοτόκος, ἀνθρωποτόκος*), mit welchem die Person des Logos, wie auch immer, nur nicht persönlich, sich verbunden hatte. Oder auch so ausgedrückt: Maria kann wahrhaft nur Gottesmutter, Gottesgebärerin sein (denn Gebären und Mutterschaft gehen doch auf die Person), wenn und insofern ihr Sohn, der Mensch Christus, dennoch Gott ist, also wenn und insofern die menschliche Natur Christi in der göttlichen Person subsistirt. Keine andere als die hypostatische Union berechtigt dazu, die Mutter Christi, welche, soweit die Natur in Betracht kommt, nur Menschliches empfangen und gebären konnte, die Mutter Gottes zu nennen. Daher Freund

und Feind in der Anerkennung oder Verwerfung dieses Ehrentitels der Mutter unseres Erlösers ihre Devise fanden. Nestorius hatte nun unter Anderem folgendermaßen sich ausgesprochen (*hom.* 1): „Ist Maria Gottesgebärerin? Hat denn Gott eine Mutter? Dann ist das Heidenthum zu entschuldigen, welches Gottesmütter aufführt. Dann hat Paulus die Unwahrheit gesagt, wenn er (Hebr. 7, 3) von der Gottheit Christi spricht: ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlechtsregister (bezieht sich bekanntlich auf Melchisedech, der gegen die Gewohnheit der hl. Schrift ohne Ahnen eingeführt wird, und paßt hier um so weniger, als ja der Logos einen Vater hat). Nein, mein Lieber, Maria hat nicht einen Gott geboren, die Kreatur nicht denjenigen, welcher keine Kreatur ist; der Vater hat nicht erst aus Maria den Gott Logos gezeugt (seltsame Verdrehung der Kirchenlehre); denn der Logos ist von Anfang an. Die Kreatur hat nicht den, der keine Kreatur ist, geboren, sondern den Menschen hat sie geboren als Instrument der Gottheit. Der hl. Geist hat nicht den Gott Logos (bei der Empfängniß Christi) geschaffen, sondern hat ihm einen Tempel aus der Jungfrau geschaffen zu seiner Wohnung". Schon aus diesem einen Bruchstücke können wir den Grundzug der nestorianischen Irrlehre erkennen. Nestorius unterschied weder der Sache, noch dem Namen nach zwischen Natur und Person. Beide gleichstellend mußte er, da er in Christo Göttliches und Menschliches als unterschieden anerkannte, die Folgerung ziehen, daß eine wahre Unterscheidung wie der göttlichen und menschlichen Natur, so auch der göttlichen und menschlichen Person bei Christo anzunehmen sei. Also ist Christus als der Mensch wahrhaft ein anderer, denn Christus als der Sohn Gottes, und was daher von Christo als dem Menschen ausgesagt wird, darf nicht auf ihn als den Sohn Gottes übertragen werden. Dabei war es nun freilich auf absolute Trennung zwischen Göttlichem und Menschlichem in Christo nicht abgesehen, vielmehr ward gelehrt, daß von demjenigen, was in Christo sichtbarlich erschienen, Gott der Werthschätzung nach oder appretiativ unzertrennlich sei, weshalb Christo göttliche Ehre zustehe (*ὁρίζω τὰς φύσεις, ἀλλ᾽ ἑνόω τὴν προσκύνησιν*). Allein damit ist der Vorwurf der Trennung des Göttlichen und Menschlichen bei Christo nicht aufgehoben, denn die Weise der Verbindung, welche Nestorius zwischen beiden gelten ließ, war keine innerliche, in der Hypostase vollzogene, sondern eine

äußerliche, moralische (ἕνωσις σχετική, unio secundum habitudinem), war daher auch keine wahre Vereinigung der Naturen, sondern nur eine Verknüpfung (συνάφεια = Zusammennähung). Genetisch ausgedrückt stellte sich Nestorius vor, daß der Logos bei der Empfängniß Christi, welcher wahrer Mensch und nichts als Mensch war, gleichwohl mit diesem Menschen sich also verbunden hat, daß die Menschheit Christi zur Gottheit in ein Verhältniß trat, wie es zwischen einer Wohnung, einem Tempel oder Zelt und seinem Inhaber oder Bewohner besteht (ἐνοίκησις, ἐνσκήνωσις). So war der Logos freilich, vom ersten Augenblicke an, schon im Mutterleibe in und bei Christus, ging auch bei der Geburt Christi aus dem Schooße Mariens hervor, dennoch hat sie ihn nicht geboren, hat nicht Gott geboren; denn Christus, den sie geboren, ist nicht selbst Gott, wenn auch innigst mit ihm verbunden: Christus der Mensch ist nicht Gott, sondern er trägt Gott (θεοφόρος, dies um so auffälliger, als schon vorher hochbegnadigte Menschen also genannt waren). Sonach sind zwar in Christo zwei Lebenskreise oder Gebiete, aber es ist nicht ein und dasselbe Ich, welches beide gleichmäßig übersieht und beherrscht; vielmehr sind zwei selbständige Subjekte vorhanden, Gott und Mensch, jedes Inhaber seiner Eigenthümlichkeiten. Zwischen beiden besteht zwar eine recht enge Verbindung, allein diese schreitet nicht bis zur wechselseitigen inneren Durchdringung voran, sondern hält sich in einer wenn auch unzertrennlichen, doch nur äußern Vereinigung (ἀσύγχυτος φύσεων συνάφεια); kurz: die beiden Naturen in Christo sind σχέσει verbunden, nicht ὑποστάσει vereint.

Das Urtheil, welches die christliche Kirche schon im Alterthum über diese Auffassung des Mysteriums gefällt hat, müssen wir auch vom theologischen Standpunkte aus bestätigen, und wenn protestantische Schriftsteller, Nestorius in Schutz nehmend, die ganze Controverse für bloße Logomachie erklärt haben, so hat sie dazu der Drang bewogen, beständig die Minorität gegen die Kirche zu vertheidigen. Zuvörderst enthält der Nestorianismus eine Lästerung gegen die Person des Heilandes. Denn will man mit der Sprache heraus, so leugnet er die Gottheit Christi des Erlösers. Christus ist nur Mensch, mit dem sich allerdings die Gottheit vereinigt hat, aber in einer Art der Vereinigung, welche gar nicht berechtigt, ihn im eigentlichen Sinne Gott zu nennen. Sobald diese nämlich für nichts weiter angesehen

wird als für eine innige Durchdringung und Durchwohnung der menschlichen Person seitens der Gottheit, so gilt immerhin: Tempel und Wohnung der Gottheit ist nach der hl. Schrift auch der begnadigte Mensch (1 Kor. 3, 16); auch zu uns will der Sohn kommen mit dem Vater und Wohnung bei uns nehmen (Joh. 13, 24); auch in unsere Herzen ist die Liebe ausgegossen durch den hl. Geist, der in uns wohl wohnt (Röm. 5, 5 und 8, 11); sind wir darum Gott? Zwar kann die Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit bei Jesu enger vorgestellt werden, als sie bei uns ist — und sie sollte das nach Nestorius — aber daraus ergibt sich nur ein gradueller, kein specifischer Unterschied, d. h. Christus ist nur der am höchsten begnadigte Mensch. Somit wird von Nestorius die wahrhaft göttliche Würde unseres Heilandes geleugnet, zwar nicht in dem Sinne, in welchem die Arianer Christi Gottheit verkannten — denn die Gottheit des Sohnes Gottes oder des Logos ward durchaus nicht mehr bestritten — sondern darum, weil auch bei Christo die Gottheit für die Menschheit immer noch transscendent bleibt, somit Gottes Sohn in unserm Herrn bei seiner Herabkunft immer noch nicht innermenschlich geworden, vielmehr, was er von Ewigkeit war, übermenschlich (überweltlich) geblieben ist; womit auch Christus aufhört, persönlich der Mittler zwischen Gott und Mensch zu sein. Wenn wir uns den Menschen Christus vorstellen, so berechtigt die Vereinigung der Gottheit mit ihm nach Nestorius noch gar nicht, Gott nothwendig mit einbegriffen zu denken, vielmehr verbleibt die Gottheit oberhalb und jenseits, und unser Denken muß, um zu ihr zu gelangen, überspringen (transscendental werden). Die Idee des Gottmenschen ist damit vernichtet. Versucht man es aber doch, die göttliche Person unter den Begriff „Christus“ mit einzubegreifen, so geht Christus in Wirklichkeit auseinander oder entzwei. Daher der Vorwurf der Väter gegen Nestorius, daß durch ihn Christus zerrissen werde. Wenn er trotz alledem die Anbetung Christi (προςκύνησις) bestehen ließ, so war das doch mehr nur Schein und Zweideutigkeit. Denn offenbar konnte er dieselbe nur noch als eine relative (schetische) auffassen, weil eben die Verbindung Christi mit der Gottheit nach ihm auch nur eine relative ist. Solche Art der Anbetung ist aber keine wahrhaft latreutische mehr. Der Akt der Latrie kann nun nicht geradezu auf Christum zielen, weil er nicht derselbe ist, der Gott ist; Nestorius

betete daher Christum an in dem Sinne, in welchem man ein Gefäß seines Inhaltes wegen, den Beamten seines Amtes wegen, ja im Grund ein Bild des Abgebildeten wegen verehrt; das aber ist eine relative Anbetung, welche im Begriff sich selbst aufhebt (vgl. Eschat. S. 204 f.): dürfte doch die Anbetung Christi nach Nestorius nicht bei ihm stehen bleiben, sondern müßte sich höher emporheben, um als ihren Zielpunkt die Gottheit zu treffen, deren Träger nur Christus ist. Das ist specifisch nichts weiter, als wenn wir im Menschen überhaupt das Bild Gottes, und im heiligen Menschen die Heiligkeit verehren. Daher ist die nach Nestorius Christo zustehende Proskynese ebenso aufzufassen, d. h. ist nicht als eigentliche Latrie zu begreifen, und hatte er von seinem Standpunkte aus vollkommen recht, wenn er die Christolatrie der Katholiken als Götzendienst bezeichnete und sie selbst Nekrolatren zu brandmarken suchte. — Weiterhin wird in der nestorianischen Christologie auch der Begriff der Menschwerdung Gottes aufgehoben. Nach ihm hat sich die Gottheit auf eine sehr innige Weise, aber im Grunde doch nur moralisch und nicht physisch (nicht nach der Natur) mit Christo verbunden; was liegt denn nun aber hierin Außerordentliches? In solcher Weise hatte sich Gott bereits im A. B. mit den Propheten und sonstigen Gerechten verbunden. Damit verliert die sein sollende Inkarnation Gottes ihren specifischen Unterschied von der Erleuchtung und Begnadigung, welche auch andern Gottesmännern vor und nach Christus zu Theil ward. Gottes Sohn hat sich in Christo nur ein vorzügliches Organ seiner Wirksamkeit geschaffen, und er selbst ist nur der hochgestellte Gesandte Gottes, hochbegnadigte Träger der Offenbarung, an sich aber wie jeder Andere, nur Mensch; er ist in Bezug auf die Andern nur primus inter pares, ist nicht, zum Unterschiede von allen Andern, Gott selbst in menschlicher Natur, Gott im Fleische. — Hört demnach die Inkarnation auf, einen wirklichen Eintritt Gottes in das menschliche Geschlecht zu bedeuten, so bleibt auch Christi des Erlösers Werk ein blos menschliches, und kann daher von einer vollen Sühnung der unendlichen Schuld des Menschen, von vollkommener Genugthuung nicht mehr Rede sein; also auch das Werk der Erlösung wird seines eigentlichen Gehaltes beraubt. Hier berührt sich der Nestorianismus mit dem Pelagianismus, der ja bekanntlich wie von der Erbsünde, so auch von der Erlösung in stellvertretender Genugthuung

nichts wissen wollte.[1]) Man behauptet also nicht zu viel, wenn man sagt, daß mit Annahme des Nestorianismus das echte, wahre, katholische Christenthum zerstört wäre. — In speculativer Werthschätzung steht derselbe mit dem Arianismus durchaus auf einem Niveau. Konnte oder wollte Arius in Gott nicht unterscheiden zwischen Wesen und Person, indem er die hypostatischen Bestimmungen, welche die Offenbarungslehre über den Logos enthält, mißdeutend auf das Wesen desselben bezog und so eine wesentliche Unterordnung des Sohnes unter den Vater, der allein wahrhaft Gott, annahm: so hat auch Nestorius die freilich nothwendige Unterscheidung des göttlichen und des menschlichen Wesens bei Christo auf seine Persönlichkeit selbst übertragen. Was er φύσις nennt, ist Wesen und Person zumal, beides in Einem. Mit dieser Nichtunterscheidung ist der eigentliche Treffpunkt des Geheimnisses verkannt; und der Dualismus der Person unvermeidlich geworden. Dem gemeinen verstandesmäßigen Denken ist damit allerdings hinlänglich Rechnung getragen, denn was ist leichter, als sich einen bloßen Menschen vorzustellen und neben ihm den Sohn Gottes, beide nur durch das Band äußerlich gefaßter, moralischer Innewohnung verbunden? Damit kommt man entweder nur zu einer hohen Begnadigung des Menschen Christus, oder aber es muß die Einheit des Subjektes bei Christo preisgegeben werden: zur Idee eines Gottmenschen, welcher in zwei unterschiedenen Naturen Einer und derselbe ist, kann sich diese Anschauung nicht erheben.

Stütze und Bollwerk der Orthodoxie gegen Nestorius war der hl. Cyrillus, Patriarch von Alexandrien, in manchen Stücken seinem erlauchten Vorfahren, dem hl. Athanasius, zu vergleichen. Doch wird laut Geschichte eingeräumt werden müssen, daß er die Geistesgröße des letztern nicht vollends erreichte, wie denn auch auf Seite der Gegner edlere Charaktere vorkommen, als wir sie bei den Arianern gewahren. Darum kann man geschichtlich nicht mit gleicher Befriedigung bei dieser Controverse verweilen, wie bei der arianischen. Wenn man aber Cyrills Rechtgläubigkeit in Angriff genommen und ihn des monophysitischen Irrthums bezichtigt hat, so müssen wir ihn

[1]) Der Mönch Leporius war von dieser Lehre aus schon im Abendlande auf ähnliche christologische Vorstellungen gekommen; und Nestorius selbst, sonst ein Eiferer gegen die Ketzer, nahm sich — wohl im Gefühle innerer Verwandtschaft — der verbannten Pelagianer an.

in Schutz nehmen. Begreiflich ist es ja immerhin, daß Cyrill, um den Gegensatz gegen Nestorius scharf zu betonen — abgesehen davon, daß er der alexandrinischen Richtung angehörte — die Einheit in Christo so stark hervorhob, wie es unbeschadet der Wahrheit nur immer geschehen kann. So bestand er denn gegenüber der nestorianischen *ἕνωσις σχετική* auf eine *ἕν. φυσική*, also auf eine Vereinigung der Naturen selbst, aber, wie er unzweideutig erklärt, nicht zu einem Eines-sein, d. i. zur Vereinerleiung, sondern nur zum Einer-sein, also zur persönlichen Einheit beider. Indem er nun freilich, da auch er zwischen den Ausdrücken *φύσις* und *ὑπόστασις* nicht scharf unterscheidet, das Letztere nicht stets ausdrücklich beifügt, klingt seine Phraseologie mitunter eutychianisch, aber seine eigene Erklärung hebt jedes Mißverständniß. Auch er lehrte, wie schon gesagt, *μετὰ ἕνωσιν μία σεσαρκωμένη τοῦ λόγου φύσις*, also buchstäblich Monophysitismus; allein *φύσις* ist dann nicht Natur, abgesehen von ihrer Personation, sondern ist die Substanz, wie sie göttlich im Logos hypostasirt, was schon der Zusatz *τοῦ λόγου* andeutet. Daß Cyrill keine Einheit der Natur im Sinne des Eutyches, keine Vermischung derselben wollte, beweiset unter andern folgende Aeußerung (*Cont. Nestor.* 2): „Er ist nicht Einer und ein Anderer, Sohn und Sohn, dieser und jener, der Erste und der Zweite, sondern zweifelsohne Einer vor dem Fleische und nach dem Fleische (nach Annahme des Fleisches)"; und in derselben Schrift: „Denn daß Eines sei die göttliche und ein Anderes die menschliche Natur, das muß man freilich gestehen, und das ist für die Einsichtigen selbstverständlich. Denn die stehen von einander ab in unverwischbaren Unterschieden".[1]) Und an einer andern Stelle: „Wer möchte so wahnsinnig und einfältig sein zu glauben, daß die göttliche Natur des Logos umgewandelt sei in etwas, was sie nicht war; oder daß das Fleisch in Weise der Aenderung in den Logos übergetreten sei: das ist unmöglich".[2]) Das

---

[1]) *Οὐ γάρ ἐστιν ἕτερος καὶ ἕτερος· υἱὸς καὶ υἱός· ἄλλος καὶ ἄλλος, ἀλλ' εἷς δηλονότι καὶ πρὸ σαρκὸς καὶ μετὰ σάρκα ..... ὅτι μὲν γὰρ ἕτερόν τι καὶ ἕτερόν ἐστιν ἡ θεία καὶ ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, πρέποι ἂν εἰδέναι, καὶ ἀναγκαῖόν φημι τοῖς ἀρτίφροσι· διεστήκασι γὰρ ἀλλήλων ἀσυγκρίτοις διαφοραῖς.*

[2]) *Τίς οὕτως ἐμβρόντητος καὶ ἀμαθὴς ἂν εἴη, ὡς ἢ τὴν θείαν οἴεσθαι τοῦ λόγου τετράφθαι φύσιν εἰς ὅπερ οὐκ ἦν, ἢ μεταχωρῆσαι τὴν σάρκα κατά γε τὸν τῆς ἀλλοιώσεως τρόπον εἰς τὸν αὐτοῦ λόγον; ἀμήχανον γάρ.*

Verhältnis des Göttlichen zum Menschlichen in Christo (wie man später genauer sagte, der göttlichen Natur zur menschlichen) drückt Cyrill aus durch *διαφορά* (differentia, womit der reale Unterschied beider anerkannt ist); dagegen will er keine *διαίρεσις* (disjunctio, welche mit der persönlichen Einheit unverträglich wäre); den Ausdruck mittlern Sinnes *διάστασις* (distantia) affirmirt er bald, bald negirt er ihn je nach dem Zusammenhang.

Cyrill war die Seele und im Auftrage des Papstes auch der Vorsitzende des Kirchenrathes, welcher in der nestorianischen Sache entschied, des Concils von Ephesus, des dritten ökumenischen, vom Jahre 431. Leider beschwichtigte es nicht sofort die Händel, veranlaßte vielmehr während seines Bestandes ein erklärtes Schisma der Antiochener oder Orientalen, welche unter Führung des Johannes ein Afterconcil der Minorität gegenüber der Majorität bildeten. Die Synode von Ephesus selbst entwarf kein Symbolum. Nachdem der Mutter des Herrn feierlich das Attribut der „Gottesgebärerin" zuerkannt war, wurden drei Schriften Cyrill's in dieser Theorie als kanonisch, d. h. als maßgebend anerkannt. Sie erlangten daher großes Ansehen und wurden noch Jahrhunderte lang den Gläubigen in der Kirche zur Adventszeit, in der dies Geheimniß gefeiert wird, vorgelesen. — Nach einigen unerquicklichen Händeln kam auf Betrieb der besser Gesinnten auf beiden Seiten unter den Aegyptiern und Orientalen (wie man sie zu nennen pflegt), nachdem die Letztern die Sache und Person des Nestorius aufgegeben hatten, i. J. 433 eine Vereinigung zu Stande, deren Formel als doktrinelles Ergebniß dieser Controverse, und als Symbolum der ephesinischen Synode anzusehen ist. Sie lautet[1]: „ . . Daher bekennen wir unsern Herrn Jesum

---

[1] *Ὁμολογοῦμεν τοιγαροῦν τὸν κύριον ἡμῶν I. Χριστὸν τὸν υἱὸν θεοῦ τὸν μονογενῆ θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ᾽ ἐσχάτων δὲ τὸν αὐτὸν δἰ ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα, ὁμοούσιον δὲ ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· δύω γὰρ φύσεων ἕνησις γέγονε· διὸ ἕνα Χριστὸν, ἕνα υἱὸν, ἕνα κύριον ὁμολογοῦμεν· κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου ἑνώσεως ἔννοιαν ὁμολογοῦμεν τὴν ἁγίαν παρθένον θεοτόκον διὰ τὸ τὸν θεὸν λόγον σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπῆσαι, καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἑνῶσαι αὐτῷ ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν· τὰς δὲ εὐαγγελικὰς καὶ ἀποστολικὰς*

Christum als den eingebornen Sohn Gottes, den vollkommenen Gott und vollkommenen Menschen aus vernünftiger Seele und dem Leibe, von Ewigkeit vom Vater gezeugt nach der Gottheit, in letzter Zeit unseret- und unseres Heiles wegen aus Maria der Jungfrau nach der Menschheit (geboren), gleichen Wesens mit dem Vater nach der Gottheit, gleichen Wesens mit uns nach der Menschheit; denn eine Einigung zweier Naturen trat ein, weshalb wir einen Christus, einen Sohn, einen Herrn bekennen. Im Sinne dieser unvermischten Einigung verehren wir die hl. Jungfrau als Gottesgebärerin, weil Gott der Logos Fleisch und Mensch geworden, und vom Augenblick der Empfängniß an den aus ihr genommenen Tempel mit sich vereinigt hat. Betreffs der Ausdrücke in den Evangelien und apostolischen Sendschreiben über den Herrn, wissen wir, daß die erlauchten Verfasser dieselben bald gemeinschaftlich anwenden wegen der Einheit der Person, bald aber auch auseinanderhalten wegen der Zweiheit der Naturen, und die einen gotteswürdigen nach der Gottheit Christi, die andern niedern aber nach der Menschheit gebrauchen". Der Schlußsatz bezieht sich auf die aus der hypostatischen Union hervorgehende sogenannte Idiomencommunikation (s. unten § 7), welche hier angedeutet, obwohl noch nicht erschöpfend ausgedrückt wird.

5. Die eutychianische Periode. — Nachdem der Nestorianismus überwunden, artete leider gar bald sein Gegensatz, das andere Extrem, in Häresie aus, eben so verderblich und lästerlich wie jener es war. So wie, um mich eines althergebrachten Vergleiches zu bedienen, der Heiland in den Tagen seines Fleisches zwischen zwei Missethätern am Kreuze hing, um von rechts und links Lästerungen zu vernehmen, so schlägt die christologische Häresie den verklärten Gottmensch neuerdings ans Kreuz des Irrthums, und er hängt, von beiden Seiten Lästerungen ausgesetzt, zwischen Nestorius und — Eutyches. Dieser nämlich, ein Klostervorsteher (Archimandrit) von Ct., gerade kein lasterhafter aber ein eigensinniger Mann, hat der neuen Häresie, die sonst auch sachlich als Monophysitismus bezeichnet zu werden pflegt, den Namen geliehen. Jedoch nicht er, sondern Diosturus, Nachfolger

---

περὶ κυρίου φωνὰς ἴσμεν τοὺς θεολόγους ἄνδρας τὰς μὲν κοινοποιοῦντας, ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου, τὰς δὲ διαιροῦντας, ὡς ἐπὶ δύω φύσεων, καὶ τὰς μὲν θεοπρεπεῖς κατὰ θεότητα τοῦ Χριστοῦ, τὰς δὲ ταπεινὰς κατ' ἀνθρωπότητα παραδιδόντας.

des hl. Cyrill auf dem Patriarchenstuhle von Alexandrien, ein gewaltthätiger, von Lastern befleckter Mann, mit welchem der durch Athanasius und Cyrillus erlangte Glanz der Kirche von Alexandrien erlosch, um sich bis heute nicht wieder zu erheben, ist als der eigentliche Urheber der Häresie anzusehen. Mißverständnisse und Uebertreibungen einiger Aeußerungen in den Schriften des hl. Cyrill veranlaßten den Irrthum. Die beiden Häupter der Häresie, Dioskur und Eutyches, verbanden sich und setzten neuerdings den Orient auf lange Zeit in arge Verwirrung. Berüchtigt ist in der Geschichte die als Räubersynode (*σύνοδος ληστική,* latrocinium Ephesinum) gebrandmarkte Versammlung von Ephesus im Jahre 449, auf welcher Dioskur mit despotischen Gewaltmitteln die Irrlehre des Eutyches durchbrachte, ein wahrer Schandfleck in der Kirchengeschichte des Orients. Doch lassen wir hier das Historische fallen, um schließlich kurz darauf zurückzukommen.

Die Lehre selbst läßt sich einfach auf die Formel reduciren, welche auch im Namen derselben (*μόνη φύσις*) angezeigt liegt: Zwar vor der Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christo sind zwei Naturen, aber nach der Vereinigung ist nur eine Natur (*μετὰ ἕνωσιν μία φύσις*) Christi: oder auch, wie in Christo nur eine Person, so ist in ihm auch nur ein Wesen, eine Natur vorhanden, wie er nur Einer ist, so ist er auch nur Eines. Bleiben wir einstweilen bei dieser Behauptung stehen, so erscheint dieselbe, während doch der Nestorianismus immer noch einer rationalistischen Auffassung zusagt, sofort, wenn man sie näher ins Auge faßt, nicht nur als eine verwerfliche, sondern auch als eine widersinnige Irrlehre. Vorausgesetzt, was durchaus festgehalten ward, daß in Christo Gottheit und Menschheit zur Erscheinung kommen, wie kann denn Göttliches und Menschliches, d. h. Unendliches und Endliches, Schöpferisches und Geschöpfliches, falls man nicht pantheistisch den wesentlichen Unterschied beider vorweg leugnet, eins und dasselbe sein oder jemals werden? Der Versuche, diese Frage zu beantworten, sind im Verlaufe der Entwickelung der Häresie, welche Jahrhunderte lang die Gemüther verwirrend in mancherlei Bruchtheile auseinander ging, viele gemacht worden, alle gleich unhaltbar und verwerflich. Wir wollen die drei vornehmsten kurz skizziren und beurtheilen. Man nahm also erstens an, die Vereinigung der Naturen in Christo

geschehe also, daß eine der beiden die andere in sich aufhebt (ἕνωσις κατὰ θρέψιν, ἀλλοίωσιν, per absorptionem, mutationem). Da die, übrigens auch nicht vertretene Annahme, die göttliche Natur werde von der menschlichen absorbirt, zu albern ist, um auch nur erwogen zu werden, so ward also gelehrt: bei der Menschwerdung ist es die göttliche Natur, welche die menschliche also in sich aufnimmt, daß diese in jener sich auflöset, erlischt, von ihr absorbirt (verschluckt) wird. Hierbei ist wiederum eine doppelte Fassung gedenkbar. Entweder nimmt man an, die Auflösung der menschlichen Natur in der göttlichen besage geradezu die Vernichtung der erstern. Nun wohl, dann ist alles Menschliche in Christo geleugnet; unser Heiland ist nicht mehr Gottmensch, und die für das Werk der Erlösung corrosiven Folgen einer solchen Theorie liegen auf flacher Hand. Oder aber man behauptet, die menschliche Natur werde durch ihre Aufnahme in die göttliche Natur geradezu vergöttlicht, d. h. zur göttlichen wesentlich umgewandelt (transsubstanziirt). Solche Wandlung ist aber auf dem antipantheistischen (theistischen) Standpunkte, den die christliche Offenbarung einhält, vornweg ungedenkbar. Man berufe sich nicht etwa auf die eucharistische Wesenswandlung; denn hier bleiben wir auf dem Gebiete des Endlichen, da nach der Abendmahlslehre Brod und Wein nicht in die Gottheit, sondern in das Fleisch und Blut des Herrn wesentlich umgesetzt werden (vgl. Sakr.-Lehre I, 398); auf endlichem Gebiete sind substantiale Steigerungen allerdings möglich, aber für das Unendliche und Endliche besteht der Substanz nach eine unübersteigliche Kluft. Und wenn man diese Analogie gelten lassen wollte, so würden ja dem Lehrbegriff vom Abendmahl entsprechend bei Christo nur die Gestalten des menschlichen Wesens, nicht dies selbst erübrigen. Uebrigens gewahrt man leicht, wie eine solche Auffassung wieder mit längst verschollenen Häresien sich nahe berühren mußte; denn was von Christo in die Sichtbarkeit trat, kann nicht das unsichtbare göttliche Wesen sein; soll es nun auch nicht das menschliche Wesen sein, so führt die Folgerichtigkeit des Gedankens wieder auf doketische und verwandte Auffassungen, welche wir schon oben (S. 75 ff.) abgewiesen haben. — Eine zweite Vorstellungsweise faßt die Einheit der Natur als eine Vermischung des Göttlichen und Menschlichen (ἕν. κατὰ σύγχυσιν, per confusionem). Die göttliche und die menschliche Natur, also wird gelehrt, kommen

sich in Christo convergirend auf halbem Wege entgegen und mischen sich im Punkte des Zusammentreffens. Das Ergebniß ist also eine Mischung, zu welcher beide Theile ihren Beitrag liefern. Das eine Wesen Christi (*μία φύσις*) ist demnach ein gemischtes, weder wahrhaft göttliches noch wahrhaft menschliches, vielmehr ein mittleres zwischen beiden. Abgesehen nun aber davon, daß es mit dem Begriff des göttlichen Wesens streitet, eine Mischung mit einem andern einzugehen, ist es theologisch wie philosophisch evident, daß es ein Mittleres zwischen Unendlichem und Endlichem — in Bezug auf Natur, Substanz, Wesen — nicht geben kann. Das Mißlingen aller arianischen Versuche, welche dem Logos eine solche Stellung beilegen wollten, hätte das schon zeigen können. Die Folgerungen aber aus solcher Auffassung für das Werk der Erlösung sind dieselben, wie wir sie oben zeigten. — Eine dritte Auffassung des Monophysitismus, welche allerdings mehr anspricht, ist jene, nach welcher angenommen wird, daß die göttliche und die menschliche Natur, ohne ihre Substanz zu ändern, sich zu einer dritten zusammenfügen, besonders, wenn man ihr die Wendung gibt, die Vereinigung beider geschehe durch Zusammensetzung (*κατὰ σύνθεσιν*, per compositionem). Man kann sich dabei nämlich auf den Begriff des Menschen berufen, dessen unfraglich einheitliche Natur sich aus zwei Substanzen, der körperlichen und geistigen, Leib und Seele zusammensetzt. Diese Analogie ist wirklich unverkennbar, und um so weniger abzuweisen, als das athanasianische Symbolum sie ausdrücklich angezogen hat: sicut anima et corpus unus est homo, sic homo et deus unus est Christus. Indessen Analogie ist keine Identität, und wenn man, wie die Monophysiten es thaten, den Vergleich pressen will, so zerstört man das Mysterium. Es wäre nämlich demgemäß Christus ein Compositum aus göttlichem und menschlichem Wesen, eben so wie bei uns Leib und Seele das eine menschliche Wesen ausmachen. Nun sind aber Leib und Seele beim Menschen zwei unvollständige Substanzen, welche ohne Beziehung auf einander nicht gedacht werden können; als solche sind sie Theile, Bestandtheile der einen, beide als das Höhere und Ganze umfassenden menschlichen Natur. Wollte man diese Verhältnisse auf Christum anwenden, so käme man zu den größten Absurditäten. Die Gottheit würde dadurch, neben der Menschheit, zu einem Bestandtheil eines Höhern, Dritten herab- und der Menschheit

gleichgesetzt, was beides gleich sehr dem Begriff der göttlichen Natur zuwiderläuft. So gefährlich ist es, ein bloßes Simile, was als solches unbeanstandet bleiben soll, zur Grundlage der Auffassung eines durchaus singulären Geheimnisses zu machen. Somit sind alle Spielarten der Lehre von der einen Natur in Christo durchaus verwerflich.

Die Geschichte der eutychianischen Händel ist durch die fast zahllosen kleineren Häresien, in welche diese Richtung sich zerlegte, noch unerquicklicher und langweiliger als die des Nestorianismus. Auch mit dem Concil von Chalcedon, welches im Jahre 451 gefeiert ward, kamen dieselben noch keineswegs zum Abschluß, ist doch vielmehr dieses Concil selbst Jahrhunderte hindurch Gegenstand unsäglicher Mißverständnisse und Irrungen geworden. Indem wir uns vorbehalten, in der speciellen Christologie auf einzelne desbezügliche Fakta zurückzukommen, geben wir hier nur noch einige Notizen zu den Entscheidungen dieses Concils selbst. Grundlage der conciliarischen Entscheidung, sowie überhaupt die Richtschnur für die Orthodoxie in diesem Lehrstücke bildet der berühmte, wahrhaft klassische Brief des Papstes Leo an den Patriarchen von Ct., Flavian; hieß es doch: „per Leonem Petrus locutus est“. Auf Grund desselben ward auch das Symbolum entworfen, dessen Wortlaut, im Uebrigen mit der oben angeführten Erklärung des Ephesinums fast gleichlautend, in der entscheidenden Stelle folgender ist: „(Wir bekennen) den einen und selben Christus, den Sohn, den Herrn, den Eingebornen, der da aus zwei Naturen unvermischt und unverändert, unzertrennlich und unzertheilbar anzuerkennen; indem durch die Einigung der Unterschied der Naturen durchaus nicht aufgehoben, vielmehr die Eigenthümlichkeit einer jeden Natur, welche in ein Prosopon und in eine Hypostase zusammentreffen, erhalten ward; nicht als ob er in zwei Prosopen getheilt und zertrennt wäre, sondern den einen und selben, den Eingebornen, den Gott Logos, den Herrn Jesum Christum“.[1])

---

[1]) (*Ἐκδιδάσκομεν*) *ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν, υἱόν, κύριον, μονογενῆ ἐκ δύω φύσεων ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀδιακρίτως ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης· οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ᾽ ἕνα τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ μονογενῆ, θεὸν λόγον, κύριον Ἰησοῦν Χριστόν.*

Die Väter bekennen also und lehren, daß eine unzertrennliche Einheit beider nach ihrem eigenthümlichen Wesen ungemischten und in ihrer Eigenthümlichkeit unversehrten Naturen in der einen Persönlichkeit Christi bestehe. Diese Einheit wird einerseits als Einheit ohne Vermischung und Wandelung (*ἀσυγχύτως ἀτρέπτως*, inconfuse immutabiliter), andererseits als Einheit ohne Theilung und Trennung (*ἀδιακρίτως ἀχωρίστως*, indivise inseparabiliter) bestimmt, d. h. gegen Eutyches wird erklärt: weder ist die göttliche Natur in der menschlichen oder vice versa untergegangen, noch auch ist aus beiden eine gemischte Natur entstanden; dagegen wird Nestorius gegenüber gelehrt: diese Einheit Christi ist keine Einigung zweier für sich bestehenden Individuen, sondern eine wahrhafte und wirklich physische Einigung; worin jedoch die beiden Naturen wirklich und wesentlich geeinigt sind, das ist nicht eine andere, sohin dritte Natur, sondern über ihnen ein Drittes, gleichsam Höheres, die gemeinsame Persönlichkeit, und diese ist die des Sohnes Gottes. Damit ist das Dogma von der hypostatischen Union seiner Substanz nach zum Abschluß gekommen.

6. Unmittelbare Folgerungen der Lehre. — Ohne schon hier auf die specielle Christologie, welche in gewissem Sinne auch nur Folgerung der vorgetragenen Grundlehre ist, einzugehen, wollen wir doch sofort einige unmittelbar sich anschließende Consequenzen erörtern, auch darum, weil sie zur Aufhellung der Substanz der Lehre dienen. Wir beginnen mit der Frage, ob Christus unter Hinweis auf die beiden Naturen ein aus diesen zusammengesetztes Wesen heißen dürfe (compositum, *σύνθεσις*). Da Christus nach der Lehre aus zwei Naturen besteht, welche in der Einheit der Person zusammentreffen, so folgt allerdings, daß, so wahr ich beim Geheimnisse zählen und das gezählte Zweifache zur Einheit zusammenfassen darf und muß, in der Einheit ein Drittes gefunden wird, welches der Zählung nach ein Zusammengesetztes ist. Eine solche compositio *numeri*, wie die Schule sie nennt, ist also anwendbar, ja geboten; spricht man doch auch ungescheut von „Theilen Christi“, z. B. in der Abendmahlslehre. Wollte man aber dies dahin verstehen, als ob Christus ein aus Theilen zusammengesetztes Ganze wäre, so würde man irren. Christus ist nicht ein Theilganzes, d. h. ein Wesen, welches aus der Synthese zweier Bestandtheile desselben erst erwüchse;

ist auch nicht eine Persönlichkeit, zu welcher die zwei Naturen je einen Bestandtheil bildeten. Wäre dem anders, so würde ja Christus der ungetheilte in seine Theile oder Hälften müssen zerlegt werden können, so würde ja, von der Menschheit nicht zu sprechen, die Gottheit Theil eines andern, somit Größern werden müssen, so würde endlich zur göttlichen Persönlicheit die menschliche Natur einen Beitrag liefern: was Alles möglichst absurd ist. Gottheit und Menschheit in Christo sind zusammengesetzt nicht als Theile weder der Persönlichkeit noch der Wesenheit Christi, sondern nur in dem Sinne, daß beide am gemeinsamen persönlichen Terminus participiren. Die compositio *partium*, sagt die Schule, ist somit ausgeschlossen. Diese Bemerkung könnte unfruchtbar erscheinen, sie führt jedoch zu wichtigern Ergebnissen.

Hiernach erledigt sich nämlich auch die mehrfach controvertirte Frage, ob es heißen müsse, Christus bestehe aus oder in zwei Naturen.[1]) Leicht begreiflich ist, daß die Formel „aus zwei Naturen“ monophysitisch verstanden werden kann, wie denn auch Dioskur und Eutyches sie unbedenklich annahmen: vor der Vereinigung nämlich seien zwei Naturen gewesen, sohin bestehe Christus allerdings aus zwei Naturen, welche aber im Augenblick der Vereinigung zu einer geworden. Um solcher Cavillation zu entgehen, sagt man besser: Christus bestehe in zwei Naturen, woraus unfehlbar folgt, daß auch nach der Vereinigung, wie der katholische Glaube will, zwei Naturen vorhanden sind. Uebrigens entspricht auch die Formel „aus zwei Naturen“, wenn damit nur gesagt sein soll, daß in Christo sich zwei Naturen finden, die sich einigen, das Band der Einigung aber in der Persönlichkeit finden, vollkommen der Glaubensregel. Jeden Anstand zu vermeiden, und die Sache vollständig zu bezeichnen, dient die combinirte Formel „aus und in zwei Naturen“, daher die später beliebte Ausdrucksweise: ex et in duabus naturis post unitionem.

---

[1]) Bereits auf dem Concil von Chalcedon ward die Frage anhängig. Das zuerst entworfene Symbolum gab *ἐκ δύο φύσεων*. Dagegen erklärte der päpstliche Gesandte, es müsse nach Leo's Brief vielmehr in duabus naturis heißen. Nach einigen Debatten, sagt die Geschichte, hätten sich die versammelten Väter dem gefügt und einen Zusatz in diesem Sinne gemacht. Allein die Akten des Concils selbst variiren. Zwar die lateinische Uebersetzung hat in duabus naturis, während die griech. Codices zwischen *ἐν δυσὶ φύσεσι* und *ἐκ δύο φύσεων* schwanken. Petavius meint, daß erstere die richtige Lesart sei.

Der monophysitische Ausdruck ex duabus naturis ante unitionem enthält aber einen noch belangreichern Irrthum. Er führt nämlich dahin anzunehmen, daß die menschliche Natur vor ihrer Aufnahme in die Gottheit bereits existent gewesen und die existirende von Gottes Sohn angenommen sei. Damit wäre wiederum die ganze Lehre zerstört. Denn wenn die menschliche Natur auch nur einen Augenblick vor ihrer Vereinigung existirte, so mußte sie, da das Personsein zu ihrer Integrität gehört (oben S. 103), auch persönlich existiren. Wo anders aber hätte dieselbe, in hypothesi außer der göttlichen Persönlichkeit, ihre Hypostase finden können, als in einer menschlichen Persönlichkeit. Der Sohn Gottes hätte dann diesen persönlichen Menschen, also die menschliche Person hypostatisch mit sich vereint, was eben so gegen das Dogma, wie speculativ widersinnig ist. Es ist also festzuhalten, daß die menschliche Natur Christi im ersten Moment ihres Daseins, im Momente ihres Geschaffen- (und Gebildet-)werdens von der Gottheit angenommen ward, also daß der erste Augenblick ihres Daseins mit ihrer Aufnahme zusammenfällt: wie bereits der hl. Augustin (*cont. Arian.* Sermo N. 6) erklärt: nec sic assumptus est (homo J. Chr.), ut prius crearetur. mox assumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur. Allerdings könnte man so an der Bezeichnung „assumptio" Ausstellungen machen; aber eine bessere gibt es nicht. Es konnte also die menschliche Natur ihrer Vereinigung gar nicht präexistiren. — Daraus ergibt sich dann ferner, daß die menschliche Natur Christi, falls sie aus der hypostatischen Union wieder entlassen werden könnte, aufhören müßte zu existiren. Weil dies letztere aber undenkbar ist, so liegt darin, wie es das Dogma auch ausdrücklich mit seinem ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως anzeigt, daß die hypostatische Union eine unauflösliche Vereinigung oder Vermählung[1]) der göttlichen mit der menschlichen Natur bezeichnet. Es versteht sich dabei von selbst, daß diese ewig ungeschmälerte Fortdauer der Einigung sich auf alle (wesentlichen) Theile der menschlichen Natur erstreckt; und so erklärt sich das Axiom der Väter: Verbum quod assumpsit, nunquam dimittit. Noch andere weitere Folgerungen liegen hier am Wege, auf die wir zurückkommen werden,

[1]) Weshalb auch die Inkarnation auf ihr mystisches Nachbild, die christliche Ehe, das Merkmal der Unauflöslichkeit reflektirt.

z. B. daß der Tod Christi nur als (vorübergehende) Trennung der Seele vom Leibe, während die hypostatische Union mit beiden ungestört fortdauerte, begriffen werden kann, weshalb auch von einer Verwesung des selbst während des status mortis unirt bleibenden Leibes von vornherein nicht Rede sein darf.

Existirt die menschliche Natur Christi nicht anders als in der hypostatischen Union und kann sie nur also existiren, so folgt, daß dieselbe, wenn wir sie in Gedanken aus dieser Vereinigung heraussetzen (was eben so zulässig ist, als wir denkend zwischen Natur und Person unterscheiden), keine wahre Existenz hat, sondern eben nur als ein ens rationis, als ein Gedankending vorhanden ist. Indeß soll man diesen meines Erachtens allgemein (vgl. Perrone: tractatus de incarnatione, pars IX., cap. III) angenommenen Satz nicht nominalistisch dahin mißverstehen, als ob die menschliche Natur Christi als solche bloß subjektive und keine objektive Geltung beanspruche; denn die Menschheit hat doch als Gattungsbegriff immerhin Realität, und hatte sie im Moment der Inkarnation (da die Menschheit, von welcher Gottes Sohn Fleisch annahm, bereits in den einzelnen Menschen und auch in der hl. Jungfrau concret existirte) nicht bloß ante rem, sondern in re selbst, d. h. sie existirte in dem, was der menschlichen Natur wesentlich ist, unter Abstreifung der Zufälligkeiten und Unvollkommenheiten, unter denen sich der Begriff des Menschen in den andern einzelnen Menschen realisirt; und eine solche hat Gottes Sohn von der existirenden Menschheit entnommen und hypostatisch mit sich geeint. Somit ist, so scheint uns, in der Inkarnation die Menschheit als Individuum verwirklicht worden; und muß Christus als Mensch nicht sowohl ein menschliches Individuum, sondern vielmehr das Menschheits-Individuum heißen. Vielleicht hängt mit dieser Anschauung unmittelbar die Stellung zusammen, welche Christus als Mensch einnimmt in Mitten unseres Geschlechtes, als dessen Haupt und Vertreter, sowie sein vom Apostel so oft hervorgehobener Gegensatz zum sündigen Adam, dem physischen Stammvater unseres Geschlechtes, in welchem der Begriff des Menschen nicht nach seiner vollen Idealität, sondern — nach dem Sündenfalle — in dürftiger und sündhafter Beschaffenheit sich verwirklichte; vielleicht bildet sie auch den tiefern Grund, weshalb der Heiland selbst sich, will er die niedere Seite hervorkehren, so gern „den Menschensohn“,

υἱὸς τοῦ ἀνϑρώπου nennt, also gleichsam den Sohn oder Sprößling der Menschheit (war er doch nicht von einem bestimmten Menschen erzeugt, sondern von der Jungfrau in Kraft des hl. Geistes empfangen); und wenn wir Christum so gern den Menschen *κατ᾽ ἐξοχήν* oder den Idealmenschen nennen, so möchten wir wohl dieselbe Wahrheit andeuten.

Wenn nun auf jeden Fall die menschliche Natur Christi nie in menschlicher Persönlichkeit existirt hat, so bliebe immerhin noch die freilich für die christliche Dogmatik unfruchtbare, speculativ aber mögliche Frage zurück, ob es für Gott schlechthin unmöglich sei, eine bereits existirende menschliche Person hypostatisch anzunehmen. Während von einigen Denkern diese Frage bejaht wird, stimme ich der Mehrzahl bei, welche sie verneint. Müßte ja doch bei der hypostatischen Aufnahme begriffsmäßig der aufzunehmende Mensch seine menschliche Persönlichkeit verlieren, müßte gleichsam dehypostasirt werden. Da nun aber die menschliche Natur nur in einer Person sich vollends individualisirt, indem die individuelle Eigenthümlichkeit von der Persönlichkeit unzertrennlich und in gewissem Sinne mit ihr coincident ist, so würde, die menschliche Persönlichkeit des Aufzunehmenden beseitigt, nur bleiben, was allen Menschen gemeinsam ist, die menschliche Natur, die aufgenommen wird. Daraus folgt: eine in sich abgeschlossene menschliche Person als solche kann nicht hypostatisch, sondern nur moralisch — durch die Gnade u. s. w. — mit der Gottheit geeint werden. — Hieran schließt sich die allerdings auch dogmatisch nicht unerhebliche Frage, ob Gott, wie er Mensch ward, auch Engel werden, die angelische Natur hypostatisch annehmen könne; obgleich freilich thatsächlich gilt: non angelum sed hominem assumpsit. An und für sich nun kann Gott allerdings die Natur des Engels, wie jede natura rationalis hypostatisch mit sich vereinen; allein eine solche hypothetische Engelwerdung Gottes würde keineswegs der thatsächlich erfolgten Menschwerdung in ihrer Bedeutung gleichgestellt werden dürfen. Die einzelnen Engel, welche existiren, sind in sich abgeschlossene Persönlichkeiten, welche durch kein gemeinsames Band der Abstammung oder des physischen Gattungsverhältnisses mit einander verknüpft sind: es gibt keine in der Entwickelung begriffene Engelheit. Den einzelnen fertigen Engel kann aber Gott nach Vorstehendem nicht hypostatisch sich einen oder doch nur so einen, daß

seine Persönlichkeit aufgehoben wird, somit der Engel aufhört, derselbe zu sein, der er bis dahin war, also als solcher vernichtet wird.[1]) Da dies nun unannehmbar, so folgt, daß wenn Gott die natura angelica annehmen wollte, er einen neuen Engel aus Nichts erschaffen, und im Momente des Schaffens ihn so mit sich selbst vereinen müßte, daß derselbe nicht in sich, sondern in der göttlichen Persönlichkeit subsistirt. Wenn nun eine solche unio hypostatica der angelischen mit der göttlichen Natur allerdings denkbar ist, so würde sie, wenn verwirklicht, doch keinen Eintritt Gottes in die bestehende Hierarchie der Engel bedeuten; also dem Sinne nach von der Menschwerdung Gottes in der Zeiten Fülle während der noch dauernden Entwickelung des Menschengeschlechtes weit verschieden sein. Die eingeräumte Möglichkeit der Engelwerdung Gottes steht daher außer spontanem Zusammenhang mit einer stellvertretenden Genugthuung für die gefallenen Engel: eine Wiederherstellung der sündigen Engel, durch Stellvertretung innerhalb derselben Gattung, ist und bleibt undenkbar.

Mit jeder vernünftigen Natur, der angelischen oder der menschlichen, konnte und kann also Gott sich hypostatisch vereinigen; mit einer unvernünftigen Natur (natura irrationalis) wäre es ungedenkbar. Kann Gott Engel und Mensch werden, Thier, Pflanze, Stein kann er nicht werden. So widersinnig die gegentheilige Vorstellung schon für den gesunden Sinn ist, eben so absurd erscheint sie für das discursive Denken. Denn was ist hypostatische Vereinigung? Eine solche Annahme einer andern Natur, daß diese in der göttlichen Person substituirt. Nun gehört es aber zum Wesen der unvernünftigen Natur (des Thieres u. s. w.), daß sie eben nicht persönlich subsistiren kann. Wollte man aber einen Augenblick das Unmögliche zu denken versuchen, so würde die in die göttliche Hypostase

[1]) Man hat hieraus die Folgerung gezogen, daß Gott überhaupt eine angelische Natur nicht hypostatisch annehmen könne. Diese Folgerung scheint uns voreilig. Wohl ist es richtig: „der Engel ist entweder als Persönlichkeit oder er ist gar nicht“; allein es ist beizufügen: er ist (existirt) nicht bis zur Aufnahme in die göttliche Persönlichkeit. Nichts aber steht dem entgegen, daß der zu schaffende Engel dadurch existent werde, daß Gott eine angelische Natur hypostatisch mit sich vereinige, und ihm durch solche Vereinigung die individuelle Existenz erst verleihe.

aufgenommene unvernünftige Natur eben damit anfangen müssen, persönlich, also vernünftig zu werden. Damit wäre ihr Wesen aufgehoben, und nicht sie, die unvernünftige Natur, sondern eine andere wäre aufgenommen. Liegt nun hierin die Folgerung begründet, daß der menschliche Leib, an und für sich und außer seiner unzertrennlichen Beziehung zur vernünftigen Menschenseele betrachtet, nicht hypostatisch unirt werden konnte; ist es aber dennoch über jeden Zweifel erhaben, daß der Sohn Gottes menschliches Fleisch angenommen, als worauf biblisch bei unserm Geheimnisse der größte Nachdruck gelegt wird: so wird gesagt werden müssen, daß der menschliche Leib Christi nur darum hypostatisch unirt ward, weil derselbe mit der vernünftigen Menschenseele organisch zur Lebenseinheit verbunden, oder doch verbunden zu sein bestimmt war. Daher erklärt sich der Ausdruck der Väter besonders in der Bekämpfung der apollinaristischen Irrlehre, welchen die Theologen später einhellig adoptirt haben: Verbum carnem (corpus) assumpsit *mediante anima;* also der Leib ist unter Vermittelung der Seele hypostatisch unirt. Man hüte sich jedoch, diese Formel mißzuverstehen. Einmal nämlich soll sie keine Priorität der Zeit bezeichnen, als ob Gottes Sohn zuvor die Seele, und darauf erst mittels ihrer den Leib assumirt hätte. Es ist ja erwiesen, daß die menschliche Natur — und das gilt von allen ihren Theilen, da der Logos sie mit allen ihren Theilen angenommen hat — erst im Augenblicke ihres Aufgenommenwerdens und zwar also ins Dasein trat, daß von einem Früher oder Später nicht die Rede sein kann. Ferner aber steht es fest, obgleich es nicht förmlich definirt ist, daß die Formel nicht besagen will, Gottes Sohn habe sich zunächst und eigentlich nur mit der Seele, mit dem Leibe aber nur entfernter Weise oder per concomitantiam, weil dieser nämlich mit der Seele zur Lebenseinheit verbunden ist, vereint; vielmehr ist festzuhalten, daß die hypostatische Union mit dem Leibe in Bezug auf die Nähe oder Ferne eine gleich unmittelbare ist, wie mit der Seele. In entfernterem Abstande ist die gesammte Außenwelt dem Menschen verbunden, und gilt als sein erweiterter Leib; und darum hat bei der Menschwerdung Gottes Sohn sich allerdings in dieser Weise und in der ihr entsprechenden Abstufung auch mit der Außenwelt verbunden, obgleich es Niemand beigeht zu meinen, daß der Sohn Gottes diese Außenwelt hypostatisch angenommen habe. Sind also

bei der Formel mediante anima Zeit und Stufe der Einigung ausgeschlossen, so bleibt für sie nur noch die Ordnung (ordo) übrig, das will sagen: der Logos hat sich mit dem menschlichen Leibe verbunden, nicht eben, weil er ein Leib oder stofflicher Körper ist, sondern weil er menschlicher Leib, d. h. mit einer geistigen Seele verbunden und durch diese Verbindung specifisch von der stofflichen Außenwelt verschieden ist. Stellen wir uns demnach den lebendigen Christus in den drei Substanzen, welche seine Wesenheit ausmachen, vor Augen, so gewahren wir ein doppeltes Band der Vereinigung: das eine ist das allerdings auch schon geheimnißvolle, welches seinen menschlichen Leib und seine menschliche Seele eben so zur Lebenseinheit verknüpft, wie es bei uns geschieht, das synthetische Band; das andere ist das noch weit geheimnißvollere, welches die ganze Menschennatur in ihren beiden Substanzen (Leib und Seele) mit der Gottheit verbindet, das hypostatische Band. Somit beruht die Union der Gottheit mit dem Leibe und mit der Seele partitiv, auf zwiefacher Grundlage: einmal auf der Grundlage, daß beide Wesensbestandtheile der einen Menschennatur mit der Gottheit geeint wurden — und in dieser Beziehung ist die Vereinigung für je beide Theile, Leib und Seele, gleich unmittelbar; dann aber auch auf der Grundlage, daß, sofern die geistige Substanz (ob auch geschaffen) der Gottheit näher verwandt ist als die stoffliche, die Gottheit des Sohnes der Ordnung nach sich zunächst mit der Seele, zugleich aber durch sie oder mittels ihrer mit dem synthetisch ihr verbundenen Leibe hypostatisch vereinigte. Hiermit gewinnen wir sofort die richtige Vorstellung von der hypostatischen Union während der Frist vom Tode Christi bis zur Auferstehung (triduum mortis). Durch den Tod Christi (Tod ist Trennung des Leibes von der Seele) ward lediglich das synthetische Band, und auch dies nur zeitweilig vorübergehend, gelöset, während das andere hypostatische, vom Tode nicht berührt, in voller Integrität bestehen blieb, weshalb auch auf Grund derselben die Union mit der Seele und dem Leibe in dieser Frist vollends ununterbrochen fortdauerte. Wir sagen, das synthetische Band ward durch den Tod am Kreuze nur ad interim gelöset, denn auch die anima separata verblieb, als begriffsmäßiger Bestandtheil der Menschennatur, in ununterbrochenem

Rapport (habitudo) mit ihrem momentan von ihr geschiedenen Leibe.[1])

7. Tragweite der hypostatischen Union. — In Anschluß an die zuletzt besprochene Lehrbestimmung kann die Frage entstehen nach dem Bis wohin? oder der Tragweite der hypostatischen Union, bezüglich der Theile der menschlichen Natur: eine Frage, welche wir gleich hier schließlich beantworten wollen. Da nun die menschliche Seele eine geistige, sohin physisch einfache Substanz ist, bei der zu theilen nichts vorliegt, so wird evident, daß wenn die Union unseres Mysteriums eine physische ist, sie auch auf die ganze ungetheilte Seele sich erstrecken müsse. Nach oben, also wollen wir uns ausdrücken, ist die Frage sofort erledigt und jede Weiterung überflüssig. Die fragliche Tragweite gilt also nur nach unten oder bezüglich des Leibes. Wenn es sich nun allerdings auch von selbst versteht, daß Gottes Sohn den menschlichen Leib in voller Integrität, also in seinen Wesensbestandtheilen unverstümmelt und unverkümmert angenommen hat, so können hier doch, weil unser Leib mit der Außenwelt, welche ja als eine Erweiterung desselben gilt, so eng zusammenhängt und so unmerklich in sie übergeht, daß die Grenzlinien zwischen beiden oft kaum zu erkennen sind, im Einzelnen Bedenken entstehen; man nehme hinzu, daß unser Leib im diesseitigen Leben stofflich genommen durch stetes Empfangen und Zurückgeben von der und an die Außenwelt beständig wechselt; von welchem Stoffwechsel auch Christi Leib während seiner irdischen Form, und so nehmen wir ihn hier, augenfällig nicht auszunehmen ist. So entstehen hier ähnliche Schwierigkeiten, wie bei der Auferstehung des Fleisches in dem Lehrstücke von

---

[1]) Es gibt oder richtiger es gab Theologen, welche bei Christo für die hypostatische Union mit dem Leibe nur das synthetische Band anerkennen wollten; woraus dann nothwendig folgt, daß jene auch der Stufe nach nur eine entferntere, vermittelte sein würde. Wenn sich dies Band nun im Tode anerkanntermaßen lösete, so konnte während der Dauer des status mortis die hypostatische Union sich nur auf die menschliche Seele, nicht auf den Leib erstrecken. Aber an dieser Folgerung scheitert die Auffassung; heißt es doch im Symbolum vom Sohne Gottes, wie passus, so ohne Wechsel des Subjektes auch *sepultus* est, da doch die Seele nicht begraben ward; und schon Psalm 15, 10: „Du lässest deinen Heiligen nicht die Verwesung schauen". Diese Auffassung ist aber zur Zeit gänzlich aufgegeben, und scheint mir sogar mit der christlichen Anthropologie nicht vereinbar zu sein.

der wesentlichen Selbigkeit des künftigen Auferstehungsleibes mit dem gegenwärtigen. (Vgl. Eschat. S. 297 ff.) Wir gehen hierbei nicht gern ins Detail, schon deswegen, weil die uns fernliegende Physiologie, welche übrigens in solchen Stücken selbst mannigfach rathlos dasteht, in dieser Untersuchung offenbar mitzureden hat; dann aber auch, weil die detaillirte Verhandlung, da es sich um die allen Christen so überaus theure und heilige Person unseres Herrn handelt, leicht unschicklich, ja unanständig werden könnte. Doch im Interesse der Wissenschaft dürfen wir Einiges nicht ganz übergehen.

Wir beginnen mit der Bemerkung, daß der theologisch vollkommen richtige Satz: Verbum quod semel assumpsit nunquam dimisit nicht auf die sämmtlichen Stofftheile des Leibes, welche während des irdischen Lebens in beständigem Wechsel kommen und gehen, erstreckt werden darf, sondern nur auf den Grundstock oder Grundtypus des menschlichen Leibes, welcher bei allem Stoffwechsel stets derselbe bleibt, zu beziehen ist. Hieraus ergibt sich denn der Grundsatz: die hypostatische Union erstreckt sich in jedem irdischen Lebensmomente, will man den Leib stofflich betrachten, auf jene Theilchen und Molekülen des Stoffes, welche augenblicklich die Form menschlichen Leibes an sich tragen und wahrhaft zur Substanz desselben gehören. Weil nun aber während der Tage des Fleisches auch bei Christo Stofftheilchen beständig, in den Umfang des menschlichen Leibes aufgenommen, durch Assimilation in die Form desselben eingingen, indeß eben so stetig andere durch Ausscheidung entlassen wurden, so muß anerkannt werden, daß die hypostatische Union bezüglich ihrer Tragweite nach unten während des irdischen Lebens Christi der Veränderung unterstand. Wenn man nun aber weiter fragt, welche Stofftheile in jedem Augenblicke dieses Wechsels dem menschlichen Leibe organisch angehören, so wird gelten müssen: es sind jene Stoffe, welche dem Leibe in seinen Lebensfunktionen entweder unentbehrlich sind oder doch zu ihrer Integrität beitragen. Während wir das Detail nunmehr der Physiologie gern anheimgeben, wollen wir doch zur Probe in ein paar einzelnen Fällen zeigen, wie die Theologen zu entscheiden pflegen. Man ist darüber einverstanden, daß nicht bloß das (weichere) Fleisch im engern Sinne, worauf man etwa der Bezeichnung Inkarnation zu lieb verfallen könnte, sondern daß auch die härtern Bestandtheile des menschlichen

Leibes hypostatisch durchwohnt waren; und wenn rücksichtlich der Haare des Hauptes und der Nägel an Händen und Füßen vielleicht ein Bedenken obwalten könnte, so wird doch die Erwägung, daß auch diese, wie alle andern festen Gebilde des leiblichen Organismus, zur Integrität des menschlichen Leibes gehören, dies Bedenken abweisen: somit standen jederzeit alle festen Theile des Leibes Christi, so lange sie das waren, im Umfange der hypostatischen Union, und scheint hier die Grenzbestimmung ziemlich leicht. Nicht so leicht ist es bei den flüssigen Bestandtheilen. Zwar über das Blut im Leibe darf kein Zweifel obwalten, nicht so einig ist man betreffs der übrigen Säfte, wie Galle und Schleim; allein da sie zum Lebensbestande nothwendig sind und ohnehin erst aus dem Blute sich absondern, so wird man meines Erachtens auch ihre hypostatische Durchwohnung behaupten müssen. Anders liegt die Sache bei Thränen und Speichel. Wir nennen diese Flüssigkeiten, weil sie ja im Evangelium erwähnt werden. Sind sie, woran wir nicht zweifeln, bereits ausgesonderte Säfte, so sind sie mit der Ausscheidung aus dem Lebensverbande allerdings auch aus der hypostatischen Union entlassen. Rücksichtlich der Nahrung ist offenbar grundsätzlich zu sagen, daß die genossene Speise in dem Momente hypostatisch geeint zu werden anfing, wo sie durch Assimilation in die Form leiblicher Substanz eintrat, das will wohl, da das Blut die erste Quelle für alle weitern Gebilde ist, sagen, wo sie in die Form des Blutes übertrat. Ist nun dieser Uebergang bekanntlich ein allmählicher, so getraue ich mir nicht zu, den Grenzpunkt physiologisch genau zu fixiren, vielleicht ist er im sogenannten Chylus zu suchen. Doch mehr als genug in diesen delicaten Dingen.

Dagegen muß im dogmatischen und dogmenhistorischen Interesse über das Blut Christi im Verhältniß zur Union offen und frei verhandelt werden. Hat schon das Wort „Blut" einen ganz andern und tief religiösen Klang, so wissen wir aus der hl. Schrift, in welch innigem Verbande die Blutvergießung (*αἱματεκχυσία*) zu unserer Erlösung steht, indem das Blut als Preis unserer Erlösung bezeichnet und gesagt wird, daß wir durch Christi kostbares Blut erkauft seien. Unfraglich — darüber ist kein Zweifel möglich — war nun das Blut im lebendigen Leibe Christi so gut vor wie nach der Auferstehung hypostatisch mit der Gottheit, und zwar gleich unmittelbar

wie das Fleisch geeint. Die Untersuchung kann sich nur auf jenes hl. Blut beziehen, welches in verschiedenen Momenten des Lebens Christi vom Leibe Christi abgesondert ward. Drei Momente kommen hier in Erwägung. Zuerst die Beschneidung nach Luk. 2, 21: betreffs des in der Circumcision vergossenen Blutes ist für die negative Auffassung, d. h. für die Entlassung aus der Union, kaum ein Bedenken statthaft. Aus dem Leibe Christi, wenn auch violenter und nicht naturaliter, so doch ohne Folge für den vollen Lebensbestand sekretirt, und dem allgemeinen Naturleben stofflich anheimgegeben, trat es aus der hypostatischen Union heraus; es wird sich daher auch in seine Elemente zersetzt und mit den übrigen Stoffelementen der Außenwelt nach physisch-chemischen Gesetzen amalgamirt haben, d. h. es wird verweset sein, wenn nicht anderweit Gottes Wille es hinderte. Zum andern Male erwähnt das Evangelium (Luk. 22, 44) bei der Agonie im Garten Gethsemane des Blutes. Hier scheint das gleiche Urtheil, die Annahme nämlich des Austrittes aus der Union gelten zu müssen, weil auch dieser Blutverlust noch nicht unmittelbar mit dem gewaltsamen Kreuzestode im Zusammenhange steht. Gleichwohl will ich auch nicht widersprechen, wenn Jemand diesen Blutverlust mit dem in der eigentlichen Passion vergossenen Blute gleicher Beurtheilung unterziehen wollte. Ueber dieses — und das ist der dritte Fall — gestaltet sich das Urtheil anders, und ist die Entscheidung bis jetzt noch controvers. Es fragt sich nämlich, ob das in der Passion von der Geißelung an bis zur Oeffnung der Seite vergossene Blut aus der Union ausschied oder in ihr verblieb. Daß hier anders als in den angegebenen Fällen zu entscheiden sei, begreift sich daraus, weil der in Untersuchung stehende Blutverlust in unmittelbarem Zusammenhange steht mit der von außen gewaltsamen, d. h. blutigen Tödtung Christi, anders ausgedrückt, weil der blutige Tod des Herrn schon mit der blutigen Geißelung beginnt,[1]) der Tod aber oder das Werk des Todes nach obiger Ausführung (S. 131) zur Annahme einer Sonderung von der Gottheit nicht berechtigen kann, indem andernfalls auch der ins Grab gelegte Leib aus der hypostatischen Union hätte entlassen sein müssen. Als gegen Mitte des

[1]) Die natürliche Ursache des Todes Christi war doch unfraglich die durch fortgesetzten Blutverlust bewirkte Schwäche seines leiblichen Lebens; von einem einzelnen besondern Todesstreiche ist keine Rede.

14. Jahrhunderts ein Prediger auf der Kanzel zu Barcelona behauptete, das Blut Christi, in der Passion vergossen, sei von der Gottheit getrennt gewesen, fand man diese Ansicht so anstößig, daß sie auf Anhalten der Inquisition vom Urheber zurückgenommen werden mußte. Beiläufig 100 Jahre später unter dem Pontifikate Pius' II. tauchte die Controverse neuerdings zwischen den Dominikanern und Franziskanern auf, von welchen erstere für, die andern gegen die Sonderung eintraten. Obwohl nun, wie berichtet wird, die Parteien drei Tage lang unter den Augen des Papstes ihre Sache vertheidigten, so ward doch eine Entscheidung nicht getroffen, sondern nur erklärt, daß auch die Meinung, welche für die Trennung ist, nicht als häretisch bezeichnet werden solle, bis der päpstliche Stuhl entschieden haben würde. Da solches bis jetzt nicht geschehen, so begreift sich, daß auch gegenwärtig die Theologen noch getheilter Ansicht sind. Mir aber scheint die Auffassung, jenes Blut Christi sei in der Union verblieben, den Vorzug zu verdienen. Denn der in der Passion von der Geißelung an bewirkte Blutverlust war nicht nur keine auf dem ordentlichen Wege der Natur erfolgte Aussonderung, sondern er war wesentlich Mitursache und trug bei zum Tode des Herrn, welcher in seiner soteriologischen Bedeutung eben ein gewaltsamer und blutiger sein sollte. Somit, meine ich, blieb auch dies kostbare Blut, trotz der gewaltsamen und insoweit widernatürlichen Trennung vom Fleische, ein wahrer Bestandtheil des göttlich unirten und durchwohnten Leibes, indem dieser in seiner Integrität nicht nur die vielleicht gänzlich blutlose Leiche im Grabe, sondern auch das gewaltsam von ihr gesonderte Blut umfaßte. Nur mit solcher Anschauung möchte es sich auch so recht vereinbaren lassen, daß auf das für uns vergossene Blut biblisch ein so hoher Accent gelegt wird. Freilich folgt aus dieser Annahme, daß dies Blut als hypostatisch mit der Gottheit geeint eben so wenig wie der im Grabe ruhende Leib der Verwesung anheimfallen konnte: was ja auch kein Bedenken hat. Aber es scheint auch folgen zu müssen, daß dies selbe während der Passion vergossene Blut im Momente der Auferstehung vollständig vom Herrn wieder reassumirt worden sei. Wenn nun aber dagegen vorgebracht werden kann, daß doch an einzelnen Orten der Christenheit Blutspuren vom Herrn als kostbare Reliquien der Verehrung den Gläubigen vorgezeigt werden, so entgegnen wir, daß großes Bedenken

an der Echtheit derselben besteht, wie diese denn auch ein dogmatisches Vorurtheil gegen sich hat. Geradezu unmöglich wäre es freilich nicht, daß der auferstehende Heiland nicht die ganze Masse des während der Passion vergossenen Blutes wieder an- und aufgenommen, sondern einzelne Partikelchen desselben zur Devotion der Christgläubigen auf Erden zurückgelassen habe; es will mich jedoch bedünken, daß darin ich weiß nicht was Unwürdiges und Unschickliches liegt. Wir haben ja das hypostatisch durchwohnte lebende Blut Christi im hl. Sakramente der Eucharistie in mystischer Umhüllung; und ohne solche weilt dasselbe mit dem verklärten Leibe im Himmel. Eine dritte Form des Daseins erscheint wie überflüssig so unpassend. Vgl. Eschat. S. 234 f. Gesetzt übrigens, daß jene Partikeln echt seien, so könnten sie doch, obgleich, wie weiter unten zu zeigen, Christi menschliche Natur, somit sein Leib und sein Blut wahrhaft anbetungswürdig sind, den latreutischen Cult nicht beanspruchen. Denn das ist unbestritten: die hypostatische Union, welche den Grund der Anbetungswürdigkeit für die menschliche Natur Christi abgibt, kann sich auf das vom Leibe gesonderte Blut nur während des triduum mortis bis zur Auferstehung erstrecken. Wurden also Theile desselben in jenem Momente nicht reassumirt, so blieben sie aus der Union entlassen, wenn sie es nach der Meinung Einiger schon waren, oder sie wurden nach der andern Meinung, der wir lieber beipflichten, in diesem Augenblicke aus derselben entlassen: denn eine doppelte hypostatische Union anzunehmen, beim Leibe des auferstandenen und nun zur Rechten des Vaters im Himmel sitzenden Herrn *und* bei den etwaigen Ueberresten seines Blutes hier auf Erden, ist offenbar widersinnig. Sind also jene Partikelchen echt, so sind sie doch, weil nicht hypostatisch unirt, wie hoch immer, doch nicht latreutisch zu verehren; sind es doch auch auf keinen Fall Residuen, welche noch jetzt in organischer Beziehung zum Gottmenschen stehend, dereinst zur Leiblichkeit Christi wieder belebt werden sollen. Vgl. Eschat. a. a. O.

Zweiter Absatz: **Zur dialektischen und speculativen Verständigung über die Lehre von der hypostatischen Union.**

§ 6.

1. Dialektische Verständigungsversuche. — Die Inkarnationslehre ist Geheimniß im vollen Sinne des Wortes: keine endliche Vernunft

ergründet, kein endlicher Verstand begreift es, geschweige daß es von vornherein bewiesen werden könnte. Der Verstand, um damit zu beginnen, mit seinen auf dem erfahrungsmäßigen Gebiete abgezogenen Gesetzen und Kategorien findet, wohin er sich auch wenden möge, nirgends die Formel, in welche die dogmatischen Lehrbestimmungen vollständig aufgingen; mit entfernterer Analogie hat er sich, will er dieselben nicht verletzen, bei ihrer Anwendung zu begnügen. Die wichtigsten Begriffspaare oder Kategorien, welche hier in Betracht kommen, sind wohl, wenn wir von dem Verhältnisse des Ganzen und seiner Theile, worüber früher gesprochen, absehen wollen, einmal die von Substanz und Accidens, dann die von Genus uud Individuum; wir wollen die Tragweite ihrer Beziehung auf das Geheimniß um so lieber untersuchen, weil ihre adäquate und darum falsche Anwendung uns im philosophischen Gewande die beiden Haupthäresien der Inkarnationslehre repräsentiren kann.

Anlangend die Kategorie von Substanz und deren Accidentien, so könnte diese hier in mehrfacher Weise auf die Geheimnißlehre angewandt werden wollen. Da indeß Niemand, welcher auch nur einige theologische Bildung hat, die göttliche Person Christi als die Substanz ansetzen wird, zu welcher das göttliche Wesen (Natur) und das menschliche die beiden Accidentien wären, da es noch weniger Jemandem beigehen kann, die menschliche Natur als die Substanz oder das substantiale Substrat vorzustellen, dem das göttliche Wesen accidentell oder eigenschaftlich inhäriren sollte: so wäre die Kategorie jedenfalls, wenn überhaupt, nur in dem Sinne zu gebrauchen, daß die göttliche Natur in der Hypostase des Sohnes als die Substanz begriffen würde, deren Accidens die menschliche Natur abgäbe. Demnach wäre Christi göttliches Wesen das für sich bestehende im eigenen Grunde ruhende Substrat, was nicht durch die Sinne wahrgenommen, sondern nur denkend erfaßt wird (*νοούμενον*); und an diesem Substrate fände sich, ihm inhärirte das menschliche Wesen, das in die Erscheinung tritt, als *φαινόμενον*. Da nun aber einer Substanz eine andere als Accidens nicht inhäriren kann, so würde das weiter heißen: Christi menschliches Wesen oder seine Menschheit, welche das Dogma lehrt, ist in die Summe seiner Merkmale aufzulösen, welche dann eigenschaftlich als Attribute seinem göttlichen Wesen zukommen. Bei einiger Reflexion zeigt sich nun sofort, daß solche Vorstellung,

adäquat genommen, durchaus unrichtig ist. Denn nach den theistischen Grundsätzen der christlichen Gotteslehre kann die göttliche Substanz, schlechthin accidenslos, eben so wenig Attribute menschlicher Natur in Form und Geltung von Accidentien annehmen, als andererseits die menschliche Natur, ohne ihr Wesen einzubüßen, d. h. vernichtet zu werden, in Eigenschaften sich auflösen kann, welche einer fremden Natur anhaften. Und gesetzt, Letzteres wäre an sich gedenkbar, so würde es der dogmatischen Lehre widersprechen, welche auf substantielle Realität der Menschheit Christi zwar nicht außer, aber doch in der göttlichen Hypostase besteht. Man begreift auch leicht, daß die mißbräuchliche Anwendung dieser Kategorie wie von selbst mehr oder minder zu den Irrlehren des Doketismus, Apollinarismus und Eutychianismus führen würde, welche sämmtlich dem Menschlichen in Christo keine gehörige Rechnung trugen. In all diesen Irrlehren ist im Grunde das Göttliche allein die eigentliche Substanz und das Menschliche verkümmert zu einer eigenschaftlichen Daseinsweise, d. h. es wird zu Attributen, welche auf dem Grunde jener Substanz als auf ihrer Basis sich vorfinden. Da nun bei einigem Nachdenken bald einleuchten muß, daß Menschliches doch nicht im strengen Sinne Attribut des göttlichen Wesens sein kann, so mußte, wie geschehen, Christi menschliche Natur zu bloßem Schein und Schatten, zur Wesenlosigkeit verkümmert oder auch als von der Gottheit verschlungen aufgefaßt werden.

Gleichwohl ist eine gewisse analogische Uebertragung dieser Kategorie wie unvermeidlich, so statthaft. Wenn wir uns unsern Heiland vorstellend vom Sohne Gottes aus- und zum Menschlichen übergehen, werden wir immerhin das Letztere mehr oder minder als bloße Eigenschaft zu fassen nicht umhin können; es wird unsere Vorstellung die vom Sohne Gottes sein, der dennoch menschlich denkt, will, handelt, als Mensch einhergeht und gesehen wird. So lange wir den Sohn Gottes in Gedanken fixiren, gestaltet sich für die *Vorstellung* das Menschliche an ihm unwillkürlich attributiv. Sollte das unrichtig sein? Gewiß nicht, so lange nur im Bewußtsein festgehalten wird, daß mit solcher Vorstellung das Dogma, wornach das Menschliche in Christo dennoch substantiell zu denken ist, keineswegs erschöpft sei.

Die einseitige Ausartung und Verzerrung der Kirchenlehre bei der entgegengesetzten Richtung der Häresie kann passend durch die Kategorie von Genus und Individuum veranschaulicht werden. Nach der Kirchenlehre sind in Christo zwei: der Sohn Gottes und der Mensch. Das wären also nach dem empirischen Denken des Verstandes zwei Individuen. Wenn dies, dann fordert allerdings das logische Gesetz, daß die Einheit dieser zwei Individuen als eine generische gefaßt werde: das beide Individuen umschließende Genus ist dann der eine Christus. Einige Reflexion führt uns nun sofort den leibhaften Nestorianismus vor Augen. Zwei Individuen, deren jedes für sich persönlich dasteht, wie könnten die — abgesehen von moralischer Verbindung, auf die es hier nicht ankommt — wohl anders geeint sein, als in dem höhern Genus, welches begrifflich beide umfaßt, wie etwa Mann und Frau in dem Begriff des Ehepaares aufgehen? Zu einer andern physischen Einheit bringt es ja auch der Nestorianismus nicht. Daß solche aber nicht an die vom Dogma geforderte Einheit heranreicht, ist evident. — Dennoch ist auch diese Kategorie nicht ohne alle Wahrheit. Gehen wir in der Vorstellung des Erlösers vom Menschen aus, wie er uns gleich leibt und lebt, und gehen wir darauf in Gedanken zum Sohne Gottes über, der auch in ihm vorhanden, so werden wir uns eben zwei vorstellen, welche durch einen höhern Begriff „Christus den Gottmenschen" vereint seien. Alles Generische in der Vorstellung auszumerzen aus der Idee des einen Gottmenschen ist uns unmöglich. Gilt doch auch das Gleiche von dem einen göttlichen Wesen in Bezug auf die drei göttlichen Personen. Bekanntlich ist die blos generische Auffassung der göttlichen Wesenseinheit ausdrücklich von der Kirche reprobirt. Gleichwohl erscheint wie in der Trinität das Wesen, so hier die Hypostase für die Vorstellung als das Höhere, Gemeinsame, was real Unterschiedenes, dort die drei Personen, hier die beiden Naturen generisch umfaßt. Ist das für die Vorstellung unumgänglich, so muß doch im denkenden Bewußtsein festgehalten werden, daß jene Einheit dort wie hier keine generische, sondern eine wahrhaft reale ist. — Das Beste demnach, was wir jenen Kategorien nachrühmen können, ist, daß sie, ohne der christlichen Wahrheit jemals zu genügen, Seiten und Bruchtheile derselben erläutern, und indem sie gegenseitig sich berichtigen, eine annähernde Auffassung für das dialektische Denken ermöglichen.

Die einfachste, faßlichste und richtigste aller Kategorien, wenn man das so nennen darf, ist die von Person und Sache. Sie bietet außer ihrer Gemeinverständlichkeit den Vortheil, daß wir auch auf endlichem Gebiete, freilich nicht in demselben Subjekte, Person der Sache, Persönliches dem Sachlichen (Dinglichen) gegenüberzustellen gewohnt sind. Sobald wir also fragen: Was ist Christus? sobald wir ihn unter der Idee des Etwas oder des Dinglichen auffassen, erfolgt die Antwort: Zweierlei ist Christus, Göttliches und Menschliches in realem Unterschiede; ein Anderes seiner Gottheit und ein Anderes seiner Menschheit nach. Stellen wir aber die Frage: Wer ist Christus? fassen wir ihn unter der Idee des Persönlichen, so heißt es alsbald: Einer ist Christus und derselbe in beiderlei Beziehungen, nämlich Gottes Sohn. So wird allerdings, je nachdem die eine oder die andere Vorstellung in den Vordergrund tritt, Zweiheit oder Einheit uns vorschweben; es wird die Vorstellung von Christo eine bewegte sein, indem die Einheit zur Zweiheit und die Zweiheit wieder zur Einheit wird; Sonderung wird zur Einigung und Einigung wieder zur Sonderung werden. Diese Bewegung in der Vorstellung zum Stillstand zu bringen, wird unserm beschränkten Fassungsververmögen hier so wenig vollends gelingen, als in der Trinität die Vorstellung dreier real unterschiedener Personen in der realen Einheit des göttlichen Wesens. Unsere Vorstellung faßt beide Geheimnisse mehr als eine geschehende Thatsache, denn als ein vollendetes Ergebniß. — Uebrigens kann diese Kategorie (?) von Person und Sache wie in der Trinitätslehre so hier dem Leser als Normativ und Correktiv seiner Reflexionen am meisten empfohlen werden, unter dessen salvus conductus er sich in den speculativen Gedankengängen stets wieder leicht orientiren wird.

2. Metaphysische Erörterung. — Da die Menschwerdung freie That Gottes ist, so gibt es für ihre Realität keinen apriorischen Beweis des nothwendigen Denkens. Kann nun weiterhin, wie wir eben zeigten, diese geheimnißvolle That auch nicht verstandesmäßig reconstruirt werden, ist es vielleicht gestattet, auf dem Wege des Gleichnisses dem Geheimnisse comparativ näher zu kommen? Wohl ist das gestattet, wenn man es bei solchen Versuchen nur nicht auf eine volle Gleichstellung absieht, welche unser Mysterium evident machen würde. Vergleiche, Aehnlichkeiten, Analogien, aus dem Bereiche

des Endlichen entnommen, sind auch von jeher zur Erläuterung auf unser Dogma angewandt worden; sie fördern namentlich die populäre Anschauung, obschon sie keinen besondern wissenschaftlichen Werth beanspruchen können: wird der Unterschied zwischen Vergleichung und Gleichstellung übersehen, so verletzen sie die dogmatische Lehre; omnis comparatio claudicat. — Der chemische Proceß, in welchem die Elemente kraft ihrer Wahlverwandtschaft sich zu neuen, mit ganz verschiedenen Qualitäten ausgestatteten Stoffen verwandeln, bietet, wie man sieht, so geringen Anhalt, daß ein solcher Vergleich, ob auch nur einigermaßen urgirt, nothwendig zum Monophysitismus führen müßte. Selbst in abgeschwächter Form, bei der es sich nicht sowohl um chemische Combination als um physische Mischung handelt, wird sie auf unser Geheimniß bezogen, wie es theils in guter, theils in schlimmer Absicht schon vor Alters geschehen, indem man sich die Menschheit im Verhältniß zur Gottheit als einen Tropfen Oeles, Honigs u. dgl. in den unermeßlichen Ozean geträufelt und von diesem spurlos verschluckt vorstellen wollte, so schwankt der Vergleich gar sehr nach dem Monophysitismus über. Besser auf jeden Fall ist das von den Vätern mehrfach gebrauchte Simile von dem in Feuer glühenden Eisen (Schwerte): ein solches hat die Natur des Feurigen, indem es brennt, und hat die Natur des Scharfen, indem es schneidet; doch daß wir auch hiermit nicht weit reichen, liegt auf der Hand. Am sprechendsten ist aber offenbar die Vergleichung mit der Natur des Menschen selbst: sogar symbolisch (durch das Athanasianum) empfohlen wird sie fast von Allen angezogen.[1]) Diese besteht ja wirklich aus zwei Substanzen, der geistigen der Seele und der stofflichen des Leibes, in der Einheit der menschlichen Person; und zwischen den beiden Substanzen besteht wegen ihrer Verbindung zur organischen Lebenseinheit eine so enge Wechselbeziehung, daß die Attribute beider Substanzen auf dasselbe Subjekt als ihren Träger bezogen werden können: „ich esse“ und „ich denke“; „der Mensch ist sterblich“ und „er ist unsterblich“ werden mit gleicher Wahrheit auf dasselbe Subjekt bezogen, wie: „Christus ist von Ewigkeit beim Vater“, und: „ist in der Zeit von der Jungfrau geboren“. Handelt es sich jedoch um die

[1]) Uebrigens ist gewiß, daß mit dem „sicut“ des Symbolum Quicunque nur eine Analogie, aber keine Identität insinuirt werden soll, so wenig wie mit dem „lumen de lumine“ des Nicänischen Symbols.

Tragweite dieser Analogie, so würde, wenn man der Günther'schen Anthropologie beipflichten dürfte, welche Materie und Geist, jeden Theil für sich als lebendig ansieht und zwischen beiden Lebensgebieten kaum mehr als einen Wechselaustausch der Eigenthümlichkeiten (communicatio idiomatum, s. unten) statuirt, so würde, sagen wir, gegen eine adäquate Uebertragung dieser Analogie auf unser Geheimniß wohl nicht viel mehr zu erinnern sein. Da jedoch nach der allein gestatteten kirchlichen Auffassung kein solches substantiell geschiedenes Doppelleben im Menschen besteht, vielmehr der an sich todte Leib von der geistigen Seele unmittelbar informirt (beseelt) wird (sieh Schöpfungsl. S. 176 ff.), so muß auch dieser Analogie eine Ausdehnung bis zur Erklärung des Dogmas abgesprochen werden; und zwar aus doppeltem Grunde: einmal, weil die Einheit der menschlichen Natur bei Jedem von uns als Zusammensetzung aus Theilen sich herausstellt, die Annahme einer solchen Einheit eines Theilganzen bei Christus unstatthaft ist (s. oben S. 124 f.); dann aber auch, weil, während bei Christo die Persönlichkeit lediglich die göttliche ist, es beim einzelnen Menschen, wenngleich die Persönlichkeit vorzugsweise der geistigen Seele zufällt, doch mehr als bedenklich sein würde, von ihrem Begriff den menschlichen Leib auszuschließen. Niemand wird die vom Leibe zeitweilig getrennte Seele des Abgeschiedenen die betreffende Person des Menschen nennen; und noch weniger ist es gestattet, den Menschen als einen eingefleischten Engel zu definiren: des Menschen Persönlichkeit liegt eben in dem Bande, welches Seele und Leib zur Lebenseinheit verbindet, oder doch zu verbinden die Bestimmung hat. Also auch diese Analogie, so werthvoll sie ist, führt sohin nicht zum Begreifen der kirchlichen Lehre vom Gottmenschen.

Schließlich also hat es dabei sein Bewenden: nirgends finden wir in dem Bereiche, auf welches das endliche Denken sich bezieht, die gesuchte Formel, welche die Idee des Gottmenschen, in dem Gottheit und Menschheit physisch sich einigen, erreichen ließe. Nur durch Unterscheidung von Person und Natur ist sie zu fassen; das aber ist eine durchaus singuläre Kategorie; denn zwiefache Natur in monadischer Subsistenz findet sich nirgends im geschöpflichen Universum vor. Kann nun aber diese Unzulänglichkeit menschlicher Einsicht unsern Glauben irgendwie erschüttern? Nimmermehr. Gegentheils wäre das gerade das Sonderbare und Verwunderliche, wenn das

Göttliche sowohl an sich, als auch, wo es wie hier in wesenhafter Verbindung mit dem Menschlichen uns entgegentritt, in Formeln sich sollte einzwängen lassen, welche auf dem Boden des Endlichen abstrahirt auch nur für Endliches ausreichen können; wenn das Unermeßliche sich sollte ausmessen lassen mit dem Maßstabe des Endlichen. Könnte unser Geheimniß mit der Formel verständigen Denkens umspannt werden, so daß kein ungelöseter Rest erübrigte, gerade dann wäre vor dem Forum der Vernunft der Verdacht gerechtfertigt, daß in der christlichen Lehre vom Gottmenschen die Idee des unendlichen Gottes verkümmert, sohin gefälscht wäre. Die Majestät Gottes postulirt, um uns so auszudrücken, göttliche Paradoxien. Dabei sind jedoch die Vorstellungen von Natur und Person, jener in ihrer Zweiheit, dieser in ihrer Einheit, durchaus keine sinnlosen Formeln, bei denen wir auch gar nichts ahnen, empfinden, denken könnten: vielmehr knüpft sich eine überaus reiche Fülle von Ideen der erhabensten Art an diese Ausdrücke, wovon wir uns hoffentlich im Verlaufe der Darstellung genugsam überzeugen werden.

3. Kein Widerspruch gegen die Gesetze des Denkens. — Wenngleich also das Dogma vom Gottmenschen allerdings über die Tragweite des menschlichen Verstandes und der Vernunft erhaben ist, unverständig und unvernünftig, den Gesetzen des Denkens widersprechend, also widersinnig kann und darf es nicht sein. Um dies nachzuweisen, wollen wir auch hier zwischen logischen und metaphysischen Bedenken unterscheiden.

Von den erstern behaupten wir, daß sie auf Mißverständniß oder Mißdeutung der Kirchenlehre beruhen. Sie lassen sich wesentlich auf folgende drei Schwierigkeiten zurückführen: es werde im Dogma, wird gesagt, Göttliches und Menschliches identificirt, da es lehre „Gott ist Mensch“, und „dieser Mensch ist Gott“; es werde ferner im Dogma uns zugemuthet, die Bedeutung der Zahl zu verkennen, indem es behaupte, „Christus ist Mensch“ (1) und „Christus ist der Sohn Gottes“ (2), und dennoch aussagt, es sei nur ein und derselbe Christus; endlich werde im Dogma vom Unendlichen Endliches und umgekehrt ausgesagt, was beiderlei Wesen aufhebt. Nach dem, was wir über den Sinn des Dogmas wiederholt und besonders in der biblischen Lehre ausgeführt haben, verdienen solche Einreden kaum noch ernste Würdigung. Lehrt unser christliches Dogma allerdings

„Gott ist Mensch", so soll das ja kein Identitätssatz sein, sondern will nur sagen: die göttliche Person hat (auch) menschliche Natur. Worin Göttliches und Menschliches bei Christo übereinkommen, so bestimmt das Dogma ganz genau, das ist eben nicht das Wesen oder die Natur — und der Gegensatz zwischen Endlichem und Unendlichem trifft ja, weil den Begriff, darum auch das Wesen beider — sondern nur eine besondere Weise des Daseins, nämlich die hypostatische. Daß aber Endliches nicht in unendlicher Weise zu subsistiren vermöge, ohne zugleich wesentlich unendlich zu werden (letzteres ist zugestandenermaßen unmöglich), das müßte der Gegner erst beweisen; er ist aber den Beweis bisheran schuldig geblieben, und wird ihn ewig schuldig bleiben. So wenig will die Kirchenlehre den Gegensatz zwischen Unendlichem und Endlichem pantheistisch aufheben, daß sie ja zu Gunsten desselben den Monophysitismus und verwandte Häresien verworfen hat. Der Satz „Gott ist Mensch" gilt, um mit dem hl. Bonaventura zu sprechen, nicht per essentiam (Gott ist das lautere Sein), nicht per causam (Gott ist der Schöpfer), auch nicht per inhaerentiam (etwa: Gott ist weise), und nur in solchem Sinne genommen wäre er absurd; sondern er gilt eben nur per unionem. Darum ist er freilich eine propositio singularis, und also geheimnißvoll; kann aber des Widerspruches gegen die Logik nicht geziehen werden. Anlangend die zweite Einrede, so räumen wir ein, daß Zwei, aber in derselben Beziehung genommen, niemals Eins sein könne. Aber wo wird denn das gelehrt? Worin vom Dogma die Einheit behauptet wird (Person), wird nicht die Zweiheit behauptet, und umgekehrt; wird doch mit der größten Sorgfalt zwischen Beiden unterschieden. Und endlich, was die dritte Schwierigkeit anbetrifft, so klingt es freilich anfangs recht seltsam, wenn es heißt: „Gottes Sohn starb am Kreuze", oder „Christus, vom Weibe geboren, war ewig beim Vater"; allein bevor man über solche Aussagen dialektisch den Stab bricht, sollte man sich vorher um ihr Verständniß im Sinne der Kirchenlehre bemühen. Es soll jener Satz nur heißen: nach und in der zeitlich angenommenen Menschennatur — und dieser eignet unfraglich das Sterben — ist Gottes Sohn gestorben — man behauptet gewiß nicht, die Gottheit sei gestorben, was freilich absurde Lästerung wäre. Der Gegner hätte also, um mit seiner Einrede durchzudringen, vorerst zu zeigen, daß eine solche Vereinigung der

Gottheit und Menschheit, kraft deren, was der menschlichen Natur zukommt unbeschadet der Wahrheit auf die göttliche Person, welche nach geschehener Inkarnation auch für sie den äußersten terminus personalis bildet, übertragen werden könne, unmöglich sei; ein Beweis, der nicht geliefert und nicht zu liefern ist. — Mag also freilich unsere Einsicht nicht so hoch sich erheben können, um das Dogma zu erfassen; gegen sämmtliche dialektische Einwendungen hat es sich selbst auf das sorgfältigste verklausulirt.

Etwas größern Belang haben die Bedenken der zweiten Art. Sie betreffen wesentlich entweder die Zeitlichkeit der Menschwerdung gegenüber der Ewigkeit Gottes, oder die Natur der Vereinigung, welche das Dogma zwischen Gott und Mensch ansetzt. In erster Hinsicht hängt man sich an den Satz: „Gott ist Mensch geworden"; ist Gott etwas geworden, so ist er zeitlich, und ist er Mensch, also ein Anderes geworden als er war, so ist er veränderlich. Und doch ist Gott anerkanntermaßen der ewige und unveränderliche, an dem keine Spur noch Schatten des Wechsels. Zur Widerlegung wollen wir statt aller umständlichen Analyse die auch von den Rationalisten anerkannten Parallelsätze aufstellen: Da Gott die Welt zeitlich geschaffen hat, so ist er in der Zeit Schöpfer geworden, scheinbar ein Anderes, als er von Ewigkeit war; also wäre er nicht ewig und unveränderlich? Gott ist Mensch geworden und Gott ist Schöpfer geworden — beide Sätze verhalten sich in Bezug auf das Verhältniß der Zeit zur Ewigkeit völlig gleichmäßig. Wie steht es also damit? Die Gottes- und die Schöpfungslehre (S. 34 ff.) gibt die Antwort. Nämlich wie bei der Creation, ist auch bei der Inkarnation alles Werden und jegliche Aenderung lediglich auf Seiten des Endlichen, nicht auf Seiten Gottes, dessen Wesen dabei gar nicht berührt wird. Die geschaffene Welt ist zeitlich und veränderlich, und ebenso die angenommene Menschheit, nicht aber der schaffende Gott, und eben so wenig der annehmende Sohn Gottes. Oder auch noch schärfer: die Akte der Creation wie der Inkarnation selbst sind a parte dei ewige Akte, und zeitlich sind sie nur, sofern sie ihren Zielpunkt im Geschöpflichen finden (terminantur in creaturis). Somit würde es in möglichster Schärfe, entsprechend der Creationstheorie, auch hier heißen müssen: Gott nimmt von Ewigkeit menschliche Natur an, allein die angenommene ist zeitlich und veränderlich. Es frommt vielleicht, das

Verhältniß der beiden Großthaten Gottes (um mich so auszudrücken), der Creation und Inkarnation, zu einander etwas näher an dieser Stelle zu beleuchten; auf physischem Gebiete sind sie ja die beiden einzigen *magnalia dei*. Nun versteht es sich von selbst, daß das zwischen beiden bestehende zeitliche Nacheinander lediglich ihrerseits ist, daß sie aber innerhalb des göttlichen Wesens, welches selbst der purissimus et simplicissimus actus, in unterschiedsloser Einheit sich auflösen. In ihrer zeitlichen Abfolge aber bedeutet die Inkarnation keine zweite und neue Creation, denn die anzunehmende Menschheit bestand bereits, sondern eine singuläre Modification der letztern. Beider Aktionen Subjekt und Objekt sind auch im Wesentlichen dieselben. Denn wie der Sohn Gottes die Menschheit angenommen hat, so ist er als Logos, durch den Alles gemacht, auch der Schöpfer der Welt, und insbesondere der Menschheit. Und wenn nach der Inkarnationstheorie derselbe Logos sich auch zunächst und hypostatisch nur mit der Menschheit verbunden hat, so hat er doch auch, da die Menschheit das Mittel- und Bindeglied der Gesammtschöpfung bildet, eben damit auch das Universum in eigenthümlicher Weise an sich genommen. Es ist also nach dieser Anschauung dieselbe Welt, welche Gottes Sohn zu Anfang der Zeit durch die Creation gleichsam entlassen, und die er in der Mitte der Zeit durch die Inkarnation wieder zu sich genommen hat. Zwischen beiden Aktionen besteht, wenngleich kein Zusammenhang der Nothwendigkeit, so doch ein Zusammenhang der Angemessenheit. S. oben S. 59 ff. —

Anlangend das von der Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit entnommene Bedenken, so hat man eingewendet, daß eine physische oder substantiale Vereinigung, wie sie allerdings in der Lehre von der hypostatischen Union vorliegt, ohne pantheistische Vereinerleiung der beiden Vereinsglieder, also des Unendlichen und Endlichen, ungedenkbar sei. Darauf ist ganz einfach zu erinnern: Vereinigung ist nicht Vereinerleiung, und wenn man aus Hydrophobie vor dem Pantheismus keine Vereinigung des Göttlichen (Unendlichen) und des Menschlichen (Endlichen) zugeben zu dürfen meint, so verfällt man dem andern für die Religion eben so corrosiven Extrem des Dualismus. Das im wahren Theismus enthaltene Juste-Milieu bleibt immer: wahrer und lebendiger Wechselverkehr beider Glieder, ohne Identification einer-, aber auch ohne Disjunktion andererseits.

Die wichtigsten christlichen Begriffe: Religion, Offenbarung, Schöpfung u. s. w. beruhen wesentlich auf dieser Weltanschauung, und wer das Eine in Angriff nimmt, muß grundsätzlich auch das Andere leugnen.[1]) Mehr als einen lebendigen Wechselverkehr zwischen Gottheit und Menschheit, allerdings eigenthümlicher Art, besagt auch die hypostatische Union nicht, und protestirt das Dogma selbst ausdrücklich gegen pantheistische Vereinerleiung (oben S. 98 u. s. w.). Wohl ist die hypostatische Vereinigung die höchste und specifisch von jeder andern verschieden; allein als Vereinigung ist sie eben nur dies und nicht mehr; und das Dogma hütet sich sorgfältig, die, wenn auch zarte, doch scharf einzuhaltende Grenzlinie zwischen Vereinigung und Vereinerleiung zu überschreiten. Unter den Begriff der Vereinigung gestellt ist die hypostatische Union von jeder andern Vereinigung des Menschen mit Gott, z. B. der gnädigen oder der mystischen, nicht specifisch, sondern nur graduell zu unterscheiden; obschon allerdings in der Weise der Einigung zwischen der hypostatischen und jeder andern gedenkbaren Einigung ein specifischer Unterschied durchaus einzuräumen und festzuhalten ist. So gilt denn auch hier: unergründlich und darum geheimnißvoll bleibt die Möglichkeit hypostatischer Einigung; wer sie aber der Absurdität zeihen will, muß sofort alle christlichen Grundlehren angreifen: mit einem Solchen haben wir aber hier keine Lanze mehr zu brechen.

4. Vergleich mit andern Arten der Vereinigung zwischen Gottheit und Menschheit. — Um dem Sinne der hypostatischen Union näher zu treten, scheint es uns, indem wir die dürren Begriffsformeln nunmehr verlassen, zum Schluß sehr lehrreich, andere uns aus Erfahrung oder sonst woher bekanntere Vereinigungen des Menschen mit Gott in Vergleich zu bringen. Da nämlich unter allen die hypostatische Union unfraglich die gedenkbar innigste und innerlichste ist, also daß sie die höchste Spitze aller gedenkbaren Unionen bildet, so wäre es vielleicht möglich, während sich diese Spitze für unser geistiges Auge anfangs in schwindelnde Höhe vollends zu verlieren scheint, dasselbe

---

[1]) Bekanntlich drückt die Scholastik das also aus: Zwischen dem unendlichen Gott und dem endlichen Menschen besteht zwar eine disparitas und disproportio *entis*, aber doch eine proportio *habitudinis*, und darum kann das Unendliche in allweg auch das Geschöpfliche informiren, bewegen, erregen und endlich auch hypostatisch an sich nehmen.

allmählich und gradweise durch Vergleich mit andern, obgleich untergeordneten, doch stufenweise ansteigenden Unionen also zu schärfen, daß es einen annähernd richtigen und ahnungsreichen Fernblick in das Geheimniß wagen dürfte: es wäre eine Himmelsleiter, wie sie der Patriarch im Traume sah, in Gedanken anzulegen, deren Sprossen uns stetig emportragen bis zur höchsten Höhe, von der aus die steile Spitze zwar nicht erreicht werden kann, aber doch einen nähern Anblick gewährt. Versuchen wir es.

Als unterste Staffel in diesem ansteigenden Climax wäre dann jene ganz allgemeine Art der Vereinigung des Menschen mit Gott anzusetzen, welche aus der göttlichen Allgegenwart entspringt. Da die Gottheit nicht bloß mit ihrer Kraft, sondern auch mit ihrer Substanz das geschaffene All durchwohnt, so ergibt sich daraus für jeden Menschen eine örtliche Vereinigung mit Gott dem Allgegenwärtigen, welche der Apostel beschreibt, wo er sagt (Ap.-G. 17, 28): „in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“. *Unio praesentialis* könnte man sie nennen. Es braucht nicht gesagt zu werden, daß die hypostatische Union, obwohl sie auch diese selbstverständlich einbegreift, sie doch unermeßlich überragt. — Die zweite Stufe in der Leiter wäre dann jene Art der Vereinigung des Menschen mit Gott, welche sich in einem besondern Wirken Gottes, nämlich mittels der Gnade, gründet, dem auf Seiten des Menschen ein besonderes Erregtsein und Hingezogensein zu Gott entspricht. Wird dabei die aktuelle Gnade in Betracht gezogen, so ist solche Vereinigung eine vorübergehende, und kann gleichmäßig das Erkennen wie das Wollen treffen. Der gläubige Aufblick zu Gott ist eine momentane unio intellectualis, und der religiöse Affekt eine solche unio voluntatis dieser Art. Wer wird es leugnen? Wer wird dem Gebete, in welchem sothane Erhebung zu Gott ihre höchste Blüthe feiert, den Namen einer Einigung mit Gott absprechen wollen? Wird sie zu einer andauernden (habituellen) Vereinigung der Erkenntniß und des Willens mit Gott in Glauben und Liebe, so ergibt sich der Stand der heiligmachenden Gnade: Gottseligkeit und Heiligkeit ist ihre Wirkung. Der hypostatischen Union als einer physischen gegenüber mag man sie eine moralische nennen; wir sind der Meinung, daß sie die Lebens-Mitte des geistigen Menschen trifft, ihn durch „Theilnahme am göttlichen Wesen“ in eine ganz neue Gemeinschaft mit

Gott emporhebend. (S. Heilig.-Lehre 24 ff.) Der unio praesentialis gegenüber möge sie die *unio gratiosa* oder *sanctifica* heißen. Daß nun auch beim Gottmenschen eine solche Gedanken-, Gemüths- und Willenseinigung mit Gott vorhanden war, spricht für sich selbst; war er doch das Ideal aller menschlichen Heiligkeit. Und wenn der Heiland von seinem Einssein mit dem Vater unter der Aufforderung an uns spricht, daß wir gleichmäßig mit ihm Eines sein sollen, wie im hohenpriesterlichen Gebete, wenn er wiederholt die Gleichförmigkeit seines Willens mit dem des Vaters betheuert, da kehrt er offenbar dies Moment in seinem Verhältniß zur Gottheit hervor. Somit ist in der unio hypostatica die unio sanctifica allerdings einschließlich gegeben, es deckt sich jedoch erstere mit letzterer keineswegs; und wenn man sich, da auch die unio sanctifica wieder ihre Grade haben kann, menschliche Heiligkeit in vollendetstem Maße vergegenwärtigt, so nähert man sich in gewissem Sinne der hypostatischen Union, bleibt jedoch noch weit genug von ihr entfernt. — Die weitere Staffel, auf die wir hinansteigen, ist die *unio mystica* und *ecstatica*. Selbst bei gewöhnlichen Menschen trifft es sich in den seltenen Augenblicken vorzüglicher Erhebung durch inbrünstigen Affekt der Andacht, daß sie einen Vorgeschmack gleichsam der künftigen Dinge verkostend, durch die Gluth des Affektes wie eine Auflösung ihres Wesens in Gott verspüren. Mag das bei Alltagsmenschen mehr Einbildung als Wirklichkeit sein, die unanfechtbare Erfahrung vorzüglich begnadigter Menschen bezeugt, daß schon im Erdenleben vorübergehend auf längere oder kürzere Zeit, in Vorwegnahme der künftigen Seligkeit, eine ganz eigenartige Vereinigung des Menschen mit Gott möglich ist, welche die mystische genannt zu werden pflegt. Personen, welche in solcher Lage waren — wir können ihnen nur nachstammeln — reden dabei, indem sie betheuern, daß keine menschliche Sprache solche Zustände gehörig zu schildern ausreicht, von einer Versenkung der höhern und niedern Seelenkräfte des Menschen in das göttliche Wesen, welche mit einem Zurücktreten, ja mit einer Art von Vernichtung des Eigenen und Menschlichen gepaart sei. In Momenten steigert sich die mystische Union bis zur Ekstase, einem Zustande, bei welchem dem göttlichen Wirken im Menschen gegenüber das menschliche Bewußtsein wie todt zurücktritt, und der Mensch, außer sich entrückt, sein Geistesleben in der Gottheit wie aufgelöset und zerflossen

fühlt. Ist denn nun etwa die hypostatische einer solchen mystisch-ekstatischen Union gleichzustellen? Wohl darf es keinem Zweifel unterliegen, daß Christi Menschheit gehobenen Zustandes in der Gottheit und zwar beständig verzückt war; und wird man, falls es nur recht verstanden wird, Christum den wahren und großen Mystiker *κατ᾽ ἐξοχήν* nennen dürfen. Auch bricht ja die innere Entzückung, obgleich sie während des irdischen Lebens aus einem später zu entwickelnden Grund äußerlich mehr zurücktrat, dennoch mitunter in die Erscheinung hervor; vgl. etwa Matth. 17, 2; Luk. 10, 21; Joh. 11, 33 und 12, 27 ff. Dennoch höher als diese steht die hypostatische Union, welche auch sie nur zur Voraussetzung hat.[1]) — Noch weiter hinauf treffen wir die *unio beatifica* oder *gloriosa* der Seligen mit Gott im Himmel. Es ist nicht dieses Ortes (vergl. Eschatol. S. 52 ff.), die Natur dieser Einigung des Menschen mit der Gottheit weiter auszuführen. Jedenfalls darf gesagt werden, daß dasjenige, was die mystische Vereinigung hienieden in dürftiger und kümmerlicher Abschwächung anzeigt, in der gloriosen des Himmels zu einem stetigen Vollmaße gelangt, da nunmehr die gratia des diesseitigen Lebens in ihr Complement, die gloria, eingegangen ist. Dürfen wir denn endlich die hypostatische Union mit dieser gloriosen gleichstellen? Weit gefehlt! Und wenn wir dieselbe uns in dem Maße vorstellen, wie sie sich im höchstgestellten Engel des Himmels vollzieht, sie reicht noch bei weitem nicht an die hypostatische Union hinan. Gleichwohl war auch die gloriose Union im Gottmenschen vermöge der hypostatischen vorhanden, obzwar für die Tage des Fleisches in einer weiter unten zu motivirenden Beschränkung; allein auch diese seligmachende Vereinigung mit Gott war bei Christo nur Folge der hypostatischen Union, nicht sie selbst.

---

[1]) Auch die eucharistische Vereinigung des Menschen mit Gott durch den würdigen Empfang der hl. Communion dürfen wir nicht übergehen; ist sie doch das Correlat zur hypostatischen, insofern Gottes Sohn das von uns entnommene Fleisch im Sakramente uns gleichsam zurückgibt. In der Linie, welche wir hier einhalten, möchten wir sie nicht als eine neue begreifen, sondern nur als eine Seiten- und Nebenstufe der im Texte besprochenen mystischen Vereinigung zuordnen, welche aber für Alle berechnet und bestimmt ist. Daß gleichwohl auch die eucharistische Union, welche auf physischem Gebiete nur als ein momentan transitorischer Contakt anzusehen ist, noch gegen die hypostatische zurücksteht, leuchtet ein.

Weiter empor können wir nicht steigen, da uns eine höhere Stufe der Vereinigung des Menschen mit Gott weder aus Erfahrung, noch durch Offenbarung bekannt ist. Und alle diese Unionen überbietet die hypostatische, obschon sie dieselben sammt und sonders in sich aufnimmt, noch um eine specifische Gradstufe. Sie ist nicht bloß präsentiale, gnädige, mystische, gloriose, sie ist eben nach dem Wortlaute hypostatische Vereinigung, d. h. sie ist eine real-physische Wesenseinigung der göttlichen mit der menschlichen Natur, also daß die Thaten und Zustände der letztern von der ersten ausgehen und zu ihr zurückkehren, von ihr beherrscht und bestimmt, mit ihrem Insiegel bezeichnet werden. Die hypostatische Vereinigung ist eine physische Vereinigung? Ja, allerdings. Doch wäre damit die äußerste Linie überschritten, wenn nicht in der Formel dem Attribut durch das Substantiv die nöthige Correktive beigefügt wäre, welche auf den ersten Blick die Formel als contradictio in adjecto erscheinen läßt. Es muß aber diese Beifügung im Sinne der Cautel gemacht werden, damit festgehalten werde, daß solche physische Vereinigung zwar in den Substanzen, genauer innerhalb des Umfanges der Substanzen geschieht, dennoch aber eine hierdurch angezeigte Einswerdung nicht dort, sonst erst in ihrem äußersten Verlaufe, d. h. in der Hypostase oder Subsistenz sich vollzieht. Läßt man diese Beschränkung fahren, so würde sich scheinbar ein noch höherer Grad der Einigung ergeben; aber das wäre nur Schein, indem die Vereinigung nun schlechthin in Vereinerleiung umschlagen müßte.

5. Die Bedeutung der Idee des Gottmenschen. — Im weitesten Umfange handelt über diese die ganze christliche Dogmatik, ja die Theologie überhaupt. Christenthum und Kirche stützen sich wesentlich auf die Lehre vom menschgewordenen Sohne Gottes. Insbesondere ist es jedoch die im 2. Bande nachfolgende Lehre vom Werke der Erlösung, welche uns die hohe Bedeutung der gott-menschlichen Natur unseres Herrn und Heilandes ins klarste Licht stellen wird. Um den maßgebenden Gedanken schon hier auszusprechen: Christus ist unser Erlöser, weil er die Genugthuung für uns geleistet hat als Mensch oder in menschlicher Natur, deren Setzungen durch die Würde der göttlichen Person Christi, von welcher sie ausgingen, in unendlichem Maßstabe verwerthet, in dieser ihrer Beschaffenheit allein geeignet waren, für die unendliche Schuld menschlicher Sünde ein völlig

genügendes Gegengewicht heranzubringen: als Gottmensch ist daher Christus der Mittler zwischen der beleidigten Gottheit und der schuldigen Menschheit, welcher die Brüchten der letztern ausgeglichen und die erstere mit ihr versöhnt hat. Darüber später ein Mehres.

Doch mag es hier schon der rechte Ort sein, bei der unmittelbar praktischen Bedeutung der Idee des Gottmenschen für das christliche Leben einige Augenblicke zu verweilen. — Ist Christus der Gottmensch, so begreift sich sofort, daß er als Sendbote Gottes zur Verkündigung der göttlichen Offenbarungen der höchste Lehrer der Wahrheit sein müsse; vgl. Hebr. 1, 1, Matth. 23, 8. In seinem, des Gottmenschen Munde sind Kundgebungen Gottes zur abschließlichen Vollendung gelangt; über die christliche Lehre hinaus sind keine neuen Aufschlüsse zu erwarten, und alle religiöse Wahrheit, welche der Menschheit auf Erden beschieden ist, kann nur Entwickelung der Lehre Christi sein. Auf die Frage des Pilatus (Joh. 18, 38), „was ist die Wahrheit?“, welche die menschliche Forschung schon seit Jahrtausenden an die Spitze ihrer Systeme gestellt hat, ohne recht befriedigende Antwort geben zu können, weiß der Christgläubige die Antwort längst. Christus selbst ist die Wahrheit (Joh. 14, 6).[1]) In theoretischer Hinsicht diesen Satz weiter zu verfolgen, gehört nicht hierher; allein was seine praktische Tragweite anbelangt, so ergibt sich Folgendes. Indem Christi, des Gottmenschen Lehrwort, wie es in den Evangelien enthalten ist, uns nicht nur für unsere Ueberzeugung das unerschütterlichste Fundament, sondern in seinem präceptiven Inhalt oder in seinen Vorschriften für unser sittliches Wollen und Handeln auch die unbedingte Richtschnur gewährt, so beruht auf demselben nicht nur der felsenfeste Glauben an den Gehalt der Lehre Christi, sondern auch das hingebendste Vertrauen auf seine Aussprüche in allen Lagen des Lebens. Was kann wohl dem Menschen förderlicher sein, als die eben so berechtigte wie unentwegte Ueberzeugung, daß der Pfad sittlich-gottseligen Wandels durch Christi Lehre in der reinsten und wahrsten Weise angezeigt vorliegt, und in seinem Worte ihm ein Führer auf dieser Bahn gegeben ist, dem er sich unbedingt anvertrauen mag? Menschliche Führung und wäre es die

[1]) Nach dem bekannten lateinischen Anagramm von „quid est veritas“? nämlich: „est vir, qui adest“.

heiligste, ist trüglich; menschlicher Rath und wäre es der weiseste, ist unzuverläßlich; menschliche Grundsätze und wären es die überlegtesten. sind schwankend. Aber aus Christi Lehre schöpft der Gläubige die unverwüstliche Kraft der Entschiedenheit. Wenn Zweifel und Bedenken uns zernagen, wo in den schwierigsten Lebensverhältnissen menschliche Einsicht nicht ausreichen will, wenn Ansichten und Maximen aller Art in bunter Verschiedenheit uns umschwirren: da flüchten wir uns so gern zu Christi Lehre, wir öffnen das hl. Buch, und ein Wort manchmal aus dem Munde unseres göttlichen Lehrmeisters, der für uns die unbedingteste Auktorität ist, löset das Bedenken, scheucht den Zweifel, entscheidet den zu fassenden Entschluß: mögen Himmel und Erde vergehen, der Gedanke, daß sein Wort nicht vergeht, befriedigt unsere nach Entscheidung dürstende und Entschließung begehrende Seele vollständig. — Zum Worte tritt das Beispiel. Weil Christus Gottes Sohn ist, so ist er auch die absolute Wahrheit in ethischem Verstande, d. h. das verwirklichte Ideal Gott-wohlgefälliger Menschheit: da in Christo das Göttliche in menschlicher Gestalt sichtbarlich erschienen, so ist in ihm das ethische Ideal verkörpert, und in ihm, der menschlich zu uns geredet und menschlich gehandelt hat, ist das vollendete Musterbild der sittlichen Vollkommenheit, welcher wir zustreben, vorgestellt. Für solche absolute Giltigkeit seines Beispiels bürgt seine göttliche Natur, aber am Ende auch nur diese. Wer den Menschen kennt, weiß nun aber auch, wie wichtig es ist, daß uns das Ziel unserer Strebungen thatsächlich vorgezeigt und im Einzelnen veranschaulicht werde. Kein Unterricht, auch in höchster Klarheit und Vollständigkeit angelegt, kann die Kraft und den Reiz des Beispiels ersetzen, kann auch selbst nicht einmal die praktische Wahrheit so veranschaulichen, wie das Beispiel. Aber auch die Kraft und Würde des Beispiels Christi kann durch kein anderes ersetzt werden. Zwar dürfen wir auch die Tugendhelden unter den christlichen Heiligen zum Muster der Nachbildung nehmen: allein abgesehen davon, daß ihre Heiligkeit doch nur eine Nachahmung der unseres Herrn ist, und nur insoweit giltig, als sie das Urbild getreu wiederspiegelt, besitzt und bietet ihr Beispiel[1]) keine unantastbare Bürgschaft

---

[1]) Von der Mutter Christi, mit welcher es sich wegen ihrer gänzlichen Sündenlosigkeit etwas anders verhält, dürfen wir hier um so eher absehen, als sie ihre ethischen Vorzüge doch ihrem Verhältnisse zu Christo verdankt.

der Richtigkeit und Wahrheit, die wir zu unserer Befriedigung fordern. denn auch sie konnten fehlen und haben nicht selten gefehlt, wir haben keine volle Gewißheit, ob nicht dem Bilde, das aus ihrem Bilde uns entgegenstrahlt, falsche Züge beigemischt sind. Weiterhin zeichnet uns das Leben der Heiligen das Ideal doch nur in ganz individueller Besonderung nach Stand, Beruf und Lebensstellung, von der es zweifelhaft bleibt, ob sie sich jemals genau wiederhole. Dagegen blicken wir auf Christi Vorgang mit völliger Zuversicht in den verschiedenen Lebenslagen, als auf ein stets genügendes Muster einer zwar unerreichbaren, aber doch annähernd zu verwirklichenden Gottseligkeit; Christi Bild ist in uns auszuprägen, Christi Gesinnung und Handlungsweise nachzuleben, seinem Muster gleichförmig zu werden, um apostolisch zu sprechen, Christum anzuziehen (Röm. 13, 14), ist der Zielpunkt all' unseres Strebens; weshalb wir so gern wieder und wieder auf das stets neue und in frischem Glanze strahlende Leben unsers Herrn nach den Evangelien zurückkommen, bei den kleinsten hier verzeichneten Zügen seines irdischen Wandels in liebender Betrachtung verweilen, und in allen Lagen unseres eigenen Lebens, wenn auch nur die entfernteste Aehnlichkeit im Leben Christi sich auffinden läßt, die Frage stellen, wie Christus sich verhielt, um daraus die Regel für unser Verhalten zu entnehmen. So ist denn Christus der liebenswürdigste unter allen Menschen: findet sich bei Andern trotz aller Heiligkeit etwa ein Zug des Herben, der abstößt; in Christo ist der nothwendige Ernst stets mit größter Milde gepaart, ohne aber jemals in Schwäche auszuarten. Alles menschliche Schöne und Erhabene, selbst, wenn wir so sagen dürfen (Hebr. 5, 2), menschliche Schwäche nicht ausgenommen, findet in ihm ihren wahren und vollendeten Ausdruck. Wer immer z. B. der Todesangst Christi im Garten gedenkt, wo der Herr in Voraussicht seines furchtbaren Leidens zittert und zagt, wie Einer von uns, betend „Vater, wenn's möglich ist, gehe der Kelch vorüber“, der wird bekennen, daß das Göttliche in Christo wahrhaft menschlich erschienen. Christi Größe hat nichts Abstoßendes, seine Erhabenheit nichts Drückendes, und wir fühlen uns ihm, unbeschadet seiner göttlichen Würde, welche wir im Glauben anerkennen, so nahe wie keinem andern Menschen — die Erfahrung zeigt es. Christus ist der Liebenswürdigste; und sein Erscheinen auf Erden hat ihm die Jahrtausende hindurch eine solche Fülle und

Hingabe menschlicher Liebe errungen, wie sie niemals einem Sterblichen zu Theil geworden.

So wie nun aber endlich in der Idee des Gottmenschen das Menschliche, durch den Beitritt des Göttlichen verklärt, in reinster Idealität und in anmuthigstem Liebreize sich kundgibt, so wird in derselben Idee das Göttliche, durch den Zutritt des Menschlichen im *σχῆμα ἀνθρώπινον* wie durch eine zarte Hülle derart gemildert, daß nun erst die Gottheit auf Sinn und Herz des Menschen die größtmögliche Einwirkung gewinnt. In reiner Abstraktion erscheint dem schwachen Sterblichen der Gottesgedanke zu schwer, um so recht mit voller Befriedigung bei ihm auszuruhen zu können: der Himmel scheint ihm zu hoch, seine Entfernung zu weit, sein Raum zu leer. Die Menschennatur in ihrer Dürftigkeit heischt Mittelstufen, um zur Höhe hinansteigen zu können; daher ist auch der nackte Deismus so dürr und öde, so wenig geeignet, Religion des Volkes zu werden. Alle Volksreligionen anerkannten Mittelwesen, fanden sie solche nicht der Wahrheit gemäß, so schufen sie dieselben irrthümlich. Im Gottmenschen ist die wahre Mitte vollzogen; vollkommen befriedigt ruht der gläubige Christ in dieser Mitte aus, ohne alle Gefahr das Göttliche in den Kreis des Endlichen herabzuziehen, ohne alle Gefahr, das Menschliche zu vergöttlichen.[1]) Nur im Gottmenschen ist uns das Göttliche nach der ganzen Tragweite seiner Bedeutung in voller Wirksamkeit aufgegangen.

Dritter Absatz: **Folgerungen aus der hypostatischen Union.**

a) Allgemeine Folgerungen: die Idiomencommunikation; die Verehrung Christi in ihrem Grade; die Verwerflichkeit der sogenannten Ubiquitätslehre.

§ 7.

1. Die Sympericorese. — Indem wir nach Behandlung der hypostatischen Union an sich selbst auf die aus ihr sich ergebenden Folgesätze übergehen, unterscheiden wir die allgemeinen Folgerungen,

[1]) Daß und wie im dulischen Culte oder in der Verehrung der Heiligen noch fernere Mittelstufen (aber stets nur in Unterordnung unter den Gottmenschen) den Aufblick zur Himmelshöhe erleichtern, darüber s. Eschatol. S. 180 f.

welche sich auf den Gottmenschen überhaupt beziehen, von den besondern, die auf die einzelnen beim Gottmenschen in Betracht kommenden Momente abzielen. In ersterer Beziehung kommt zunächst der Austausch der Eigenthümlichkeiten der beiden in Christo hypostatisch geeinten Naturen in Betracht, welcher jedoch seinen unmittelbaren Grund noch in einem andern Lehrsatze findet, den man nicht so fast als Folge, sondern vielmehr als anderen Ausdruck der hypostatischen Union anzusehen hat. Die sogenannte Symperichorese der beiden Naturen in Christo ist gemeint. Nach dem Dogma von der Union sind nämlich die göttliche und die menschliche Natur in Christo aufs engste verbunden, aber der Verbindungsgrund ist die göttliche Subsistenz, sie sind aufs innigste geeint, aber das Einheitsband ist die göttliche Persönlichkeit. Sobald wir uns nun darauf besinnen, daß die Unterscheidung zwischen Natur und Person nicht in Wirklichkeit, sondern nur denkend vollzogen wird, ja daß die Persönlichkeit nichts Anderes als den äußersten Punkt der sich individualisirenden Natur selbst bezeichnet: so leuchtet ein, daß die Einheit, Alleinheit und Sichselbstgleichheit der göttlichen Person, in welcher beide Naturen Christi endlich zusammenlaufen, den höchstmöglichen Grad der Einigung dieser letztern zur Folge haben muß. Wenn wir nämlich bei Christo auf die Persönlichkeit sehen, so finden wir eine reale Einheit ohne alle Unterscheidung; fassen wir nun aber diese Person in concreto auf, so haben wir ja die Wesenheit (also die Naturen) in die Vorstellung schon mit einbegriffen; es müßten daher diese, da sie ja gleichsam die constitutiven Elemente der einen Person sind, vor unsern Blicken unterscheidbar sich amalgamiren und wirklich Eins werden, wenn nicht doch der schlechthin nothwendige Gegensatz zwischen unendlich und endlich geböte, unter dieser Rücksicht den realen Unterschied festzuhalten. Was nun aber in seiner letzten Spitze wirklich Eins ist, das muß in Unterordnung unter diese, da es des relativen Gegensatzes wegen nicht geradezu Eins werden oder sein kann, jedenfalls doch auf die denkbar engste Weise geeint sein. Also die Einheit (unitas, ἑνότης) der Person bedingt die Einigung (unitio, ἕνωσις) der Naturen; noch schärfer: die Einigung der Naturen ist im äußersten Verlaufe eine wirkliche (unterschiedlose) Einheit, die persönliche nämlich, und die Einheit im Zielpuntte rücklaufend betrachtet ist die innigste Einigung der in ihr zusammentreffenden

Momente, wenngleich wegen des Gegensatzes zwischen Göttlichem und Menschlichem die nothwendigen und wesentlichen Eigenthümlichkeiten beider festzuhalten sind. Beide Stücke, Einheit und Einigung, bedingen sich natürlich gegenseitig, sind vielmehr fast nur verschiedene Anschauungen der einen und selben Sache. Fassen wir in Christo die Wesenheit genau als solche, dann kann nur von einer Einigung des Göttlichen und Menschlichen in ihm die Rede sein; fassen wir aber die Wesenheit Christi, wie er subsistirt, so kommt die Einheit zum Vorschein. Beide zusammen constituiren gleichsam die hypostatische oder physische Union.

Diese Einigung der Naturen nun, falls man sie scharf als solche solche begreift, d. i. von ihrer terminativen Einheit in der Hypostase absieht, heißt in der dogmatischen Kunstsprache gr. *συμπεριχώρησις*, lat. entweder *circuminsessio* oder noch entsprechender *mutua commeatio* der Naturen; sie drückt eine von der Trinitäts- auf die Inkarnationslehre übertragene Anschauung aus, welche in der That auch hier volle und wesentlich dieselbe Anwendung wie dort findet. So wie nämlich wegen der Einheit des göttlichen Wesens die Unterscheidung der drei göttlichen Personen, welche in Kraft des Gegensatzes zwischen Subjekt und Objekt (dem Zeugenden und dem Gezeugten u. s. w.) als eine reale gefaßt werden muß, dennoch zugleich als von Ewigkeit im göttlichen Wesen selbst aufgehoben zu begreifen ist, weshalb denn die drei Personen in dem einen göttlichen Wesen sich gegenseitig durchwohnen und durchdringen (*συμπεριχωροῦσι ἀλλήλοις*, commeant invicem oder mutuo): so muß auch hier gelehrt werden, daß in Kraft der Einheit der Person Christi seine beiden Naturen, welche doch terminaliter die Person gleichsam constituiren, nicht nur nicht gesondert, sondern so geeint sind, daß auch sie sich gegenseitig durchwohnen und durchdringen. Man sieht zugleich, daß während in der Trinität die Symperichorese die Personen, sie hier die beiden Naturen trifft.

Sinn und Bedeutung dieser gegenseitigen Durchdringung der beiden Naturen in Christo liegt demgemäß darin, daß sie die hypostatische Union nicht als äußere Verbindung, sondern als innere Vereinigung begreifen lehrt: die beiden Naturen stehen in Christo nicht sowohl neben einander, sondern sie bestehen in und durcheinander, aus und zu einander, also daß in der Person Christi ein lebendiger

Wechselverkehr zwischen Natur und Natur herrscht, kraft dessen Zweiheit und Unterschied derselbe vor unserm Blick beständig in unterschiedlose Einheit scheint übergehen zu müssen, obgleich diese Einheit, sobald sie gedacht werden will, dennoch in wirklichen Unterschied zweier Elemente sich auflöset. Geht uns auch jede anschauliche Vorstellung aus, so haben doch die Väter vergleichsweise erinnert an eine erleuchtete Glas- oder glühende Eisenkugel. So wenig die Kugel außer dem Feuer, und das Feuer außer der Kugel, so wenig darf die Gottheit Christi außer und ohne die Menschheit, und umgekehrt seine Menschheit außer und ohne die Gottheit vorgestellt werden. Solche Analogien gewähren immerhin einen, wenn auch nur entfernt richtigen Anhaltspunkt. Die technische Bezeichnung dieses geheimnißvollen Durcheinander geht im griech. περιχώρησις mehr von der Vorstellung der Bewegung, im lat. circuminsessio mehr von dem Gedanken der Ruhe aus; wir können in den Ausdrücken Durchdringung und Durchwohnung beiden gerecht werden[1]; in der Sache selbst fallen sie zusammen. Wenn übrigens die nähern Bestimmungen solcher Symperichorese trinitarisch wie hypostatisch wesentlich dieselben sind, so muß doch der Unterschied zwischen beiden nicht übersehen werden, daß, während sie bei den göttlichen Personen, die wesentlich gleich sind, auf völliger Gegenseitigkeit beruht, hier vielmehr der Ausgangspunkt der Bewegung (so zu sagen) nicht in der menschlichen, sondern in der göttlichen Natur Christi liegt, insofern ja selbstverständlich nicht die Menschheit die Gottheit, sondern umgekehrt diese jene bestimmt, wenngleich die Bewegung selbst eine gegenseitige sein muß. Auf Grund dieser Bemerkung, und dann auch weil die trinitarische Symperichorese in der Immanenz des göttlichen Wesens sich abschließt, während unsere hypostatische die Immanenz mit der Transeunz Gottes verknüpft, haben einige Theologen geglaubt, diese für minder innig ansehen zu sollen als jene. Jedoch ist diese Meinung, wenn nicht irrig, jedenfalls unfruchtbar. In der Trinität wird

---

[1]) Der Unterschied in der griechischen und der lateinischen Bezeichnung rührt in der Trinitätslehre her von der etwas verschiedenen, jedoch beiderseits berechtigten Weise, in welcher Griechen und Lateiner das Verhältniß der göttlichen Personen zu einander sich zurechtzulegen pflegten. Doch kommen auch lateinische Ausdrücke wie *commeatio, pervasio, penetratio mutua,* welche zu den griechischen in diesem Betracht stimmen, vor.

der Unterschied der Personen durch den Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt bedingt, bei Christo die Unterscheidung der Naturen durch den zwischen Unendlichem und Endlichem. Ist denn jener Gegensatz minder ausschließlich, als dieser; oder ist das Einigungsband der einen göttlichen Person minder eng, als das des einen göttlichen Wesens?!

Wir haben die Symperichorese, wie schon angedeutet, nicht so fast als einen Folgesatz, sondern vielmehr als Kehrseite der hypostatischen Union selbst anzusehen. Fassen wir präcise die Naturen als solche ins Auge, so drückt sich die hypostatische Union als wechselseitiges Ineinander derselben aus, und setzen wir dies Ineinander bis zur äußersten Grenze der Naturen, wo die Subsistenz eingreift, in Gedanken fort, so wird es zur Einheit der Person. Die Symperichorese der Naturen, bewirkt durch persönliche Einheit, ist nur die andere Seite der persönlichen Einheit, welche die Symperichorese der Naturen bewirkt; beide ergänzen sich zum vollen Ausdrucke der hypostatischen oder physischen Union. — Dagegen ein wahrer Folgesatz aus der Symperichorese oder aus der Union ist dann

2. die Idiomencommunikation. — Wir übersetzen: der Ausgleich der Eigenthümlichkeiten. So innig nämlich durchdringen sich in der Einheit der Person die beiden Naturen, daß sie wechselweis sich ihre Attribute, Funktionen und Namen sogar leihen, das will sagen, die Uebertragung derselben von der einen auf die andere gestatten, also daß von Gott Menschliches und vom Menschen Göttliches ausgesagt werden darf. In solchem Wechselaustausch der Eigenthümlichkeiten beider Naturen spricht sich der kirchliche Lehrbegriff von der hypostatischen Union in doppelter Richtung recht scharf aus. Wären in der Menschwerdung göttliche und menschliche Natur in einander verschwimmend Eins geworden, wie der Monophysitismus und verwandte monistische Häresien wollen, so könnten die Naturen, als einzeln für sich nicht mehr zu Recht bestehend, sich auch wechselseitig nichts mehr austauschen; wären sie aber, wie der dualistische Nestorianismus lehrt, nur äußerlich mit einander verknüpft, wie könnte dann, was der einen sonderthümlich zusteht, irgendwie auf die andere übertragen werden? Der persönlichen Einheit wegen besteht aber eine solche innere Gegenseitigkeit der Naturen —

ihre Symperichorese —, daß es unter gewissen Bedingungen zulässig ist, ihre Attribute geradezu zu vertauschen. Die Idiomencommunikation ist also nichts anderes, als die sprachliche Ausprägung zunächst der Symperichorese, und weiterhin der Union, sowie umgedreht das sprachliche Merkmal oder Kennzeichen beider.[1])

Hat nun aber die Symperichorese, so weittragend sie ist, an der nach dem Dogma fortbestehenden Differenz der Naturen ihre Schranken, so leuchtet ein, daß auch die Idiomencommunikation die entsprechende Beschränkung erleiden müsse. Welche aber? Da die Summe der Attribute die Wesenheit eines Dinges ausmacht, so dürfen diese auch bei den Naturen Christi wechselweis nur sofern übertragen werden, als die Wesenheit Christi eine ist. Nun wird aber die Symperichorese der Naturen zu einer wirklichen Einheit erst in der Hypostase; sie kann daher jenen Austausch nur begründen und rechtfertigen, sofern sie in diesem ihrem einheitlichen Ausgangspunkte betrachtet, und dieser selbst mit in sie einbegriffen wird. Geschieht dies aber, so werden die Naturen nicht mehr genau als solche, sondern bereits unter dem ihnen gemeinsamen hypostatischen Charakter genommen, d. h. logisch ausgedrückt, sie werden nicht mehr in abstracto, sondern in concreto aufgefaßt. Somit ist der Hauptgrundsatz der Idiomencommunikation, daß sie *in concreto,* nicht aber *in abstracto* zulässig sei: datur communicatio idiomatum in concreto (man sagt auch: in sensu formali) non autem in abstracto.

Die also bestimmte Idiomencommunikation läßt sich näher erwogen auf drei Fälle specificiren. Zuerst nämlich können beide Naturen

---

[1]) Der hergebrachte lat. Kunstausdruck communicatio idiomatum, wie man sieht, hybrider Art (c. proprietatum wäre lateinischer), antwortet dem griechischen *ἀντίδοσις ἰδιοτήτων* oder *ἰδιωμάτων. Ἀντιδιδόναι,* genau entsprechend dem altd. *gelten*, ist ein dem Geschäftsleben entnommener Ausdruck, der eigentlich den Tauschhandel bezeichnet, also ein gegenseitiges Geben und Nehmen, oder falls dabei nicht das Eigenthum, sondern nur der Gebrauch einer Sache übertragen werden soll, ein Leihen und Entlehnen. Diese Antidosis besagt also: die göttliche Natur gibt oder leihet ihre Attribute u. dgl. der menschlichen, und nimmt oder entlehnt umgekehrt solche von ihr. Doch ist bei Verwendung dieses Ausdruckes der Unterschied nicht zu übersehen, daß, während unbeschadet der Idiomencommunikation jede Natur in Christo doch ihre Proprietäten behält, beim bürgerlichen Verkehr durch den Austausch das Mitgetheilte zugleich auch entäußert wird.

selbst von der einen Person als Subjekt in concreto prädicirt werden: hier gilt logisch die Person als das Höhere, beiden Naturen Gemeinsame; und indem die Naturen diesem sich also unterordnen, werden sie damit zu Prädikaten desselben. Hier liegt weniger eine communicatio proprietatum, als eine communicatio naturarum selbst vor. Es ist dies der gewöhnliche und nächste Ausdruck für das Dogma von der Union, z. B. Gottes Sohn ist Mensch; oder: Christus ist Gottes Sohn. Dieser Fall ist hier weiter von keinem Belang. — Was aber zweitens die Proprietäten, d. h. die wesentlichen Merkmale der beiden Naturen einzeln anbelangt, so dürfen sie nach obigem Grundsatze von der Person als dem beiden Naturen Gemeinsamen sammt und sonders ausgesagt werden, also sowohl: der Sohn Gottes ist leidensfähig, wie auch: Christus ist ewig. Dagegen dürfen die Proprietäten der einen Natur nicht auf die entgegengesetzte als solche bezogen werden, es darf z. B. nicht heißen: die Gottheit ist leidensfähig, oder: die Menschheit Christi ist unerschaffen. Dies ist die eigentliche Idiomencommunikation, deren Regeln wir genauer im Einzelnen erwägen wollen. — Es kommen hier aber drittens auch die Eigenthümlichkeiten der Person Christi als solcher in Betracht. Nach der Trinitätslehre hat nämlich auch die zweite Person in der Gottheit ihre persönlichen Proprietäten, durch welche sie sich vom Vater und vom hl. Geiste hypostatisch unterscheidet. Hier muß nun offenbar der Grundsatz gelten: Was von der göttlichen Hypostase Christi als solcher gilt, trifft Christum in der Ganzheit seines Wesens, gilt somit für beide Naturen, weil beide sich logisch der Persönlichkeit als ihrem höhern Genus unterordnen. Mit diesem Grundsatze lösen sich einzelne sonst sehr intricate Fragen. Ist die zweite Person in der Gottheit der wahre, d. i. natürliche Sohn Gottes des Vaters, so ist Christus ein solcher Sohn in seiner ganzen Wesenheit, d. h. er muß auch als Mensch, obwohl seine Menschheit als solche nicht ewig vom Vater gezeugt wird, für den natürlichen (und nicht adoptiven, wie die Adoptianer wollten) Sohn Gottes des Vaters erklärt werden. Doch darüber später.

3. Ihre Regeln. — Die Idiomencommunikation, an sich nur der logisch-sprachliche Ausdruck des Unionsdogmas, in der hl. Schrift dadurch grundgelegt, daß sie anscheinend Conträres von demselben Subjekt aussagt, wie neben: „Ich und der Vater sind Eines“ doch

auch: „der Vater ist größer als ich", von den Vätern, unter denen Johannes v. Damaskus hervorgehoben zu werden verdient, dann weiter entwickelt, ist auch förmlich insofern vom Ephesinum dogmatisirt worden, als derselben in seinem Symbolum Erwähnung geschieht, obwohl allerdings noch unvollständig. Die einzelnen Regeln derselben genauer darzustellen ist nicht nur deshalb förderlich, weil es den Scharfsinn übt, sondern auch Anleitung gibt, wie man thunlichst correkt über die Geheimnißlehre sich auszusprechen habe. Petavius in seinem großen Werke *de dogm. cath.* hat lib. 4. cap. 14 seqq. zwölf solcher Regeln aufgestellt; wir wollen sie auf vier reduciren.

a) Von allen concreten Subjektsausdrücken, welche eine Person anzeigen oder doch anzeigen können, wie: Gott, Sohn Gottes, Logos, Christus, Jesus, Heiland, Menschensohn u. dgl., dürfen die Attribute, d. i. Namen, Handlungen, Eigenschaften beider, der einen wie der andern Natur prädicirt werden. Also sowohl: „Gottes Sohn, Christus ist Mensch, starb am Kreuze", als auch: „der Menschensohn, Jesus ist unendlich, schuf die Welt". Der Grund dieses Kanons liegt darin, daß concrete Ausdrücke dasjenige bezeichnen, was die durch sie ausgedrückte Form an sich hat, und das ist ja die Person. Daher alle solche Sätze nur aussagen, daß die Person Christi ebensowohl göttliche als menschliche Natur, und damit göttliche wie menschliche Eigenschaft und Aktivität an sich hatte; was augenscheinlich durch unser Unionsdogma gefordert wird. — Gleichwohl muß bemerkt werden, daß diese Zulässigkeit nur für positive Aussagen gilt, bei negativen Aussagen aber der Subjektsausdruck alternativ erst näher bestimmt werden muß. Der Grund, weil negatio, heißt es, malignantis est naturae. Das Genauere unter d.

b) Drückt das Subjekt des Satzes die Person aus, so dürfen zwar von demselben die Attribute, Namen u. s. w. die der göttlichen Natur auch in abstracto, nicht jedoch die der menschlichen prädicirt werden; wenn aber Subjekt und Prädikat beide abstraktiv sind, so können die Naturen und deren Proprietäten niemals vertauscht werden. Sohin darf es z. B. nicht lauten: Christus oder der Sohn Gottes ist die Menschheit, ist die Leidensfähigkeit; auch nicht: die Gottheit ist die Menschheit, ist die Sterblichkeit. Der Grund dieses Verbotes liegt darin, weil mit solchen Aussagen die göttliche Person

mit der menschlichen Natur oder gar göttliche und menschliche Natur unter einander gleichgesetzt würden, was eben so absurd als dogmawidrig ist. Wenn es dabei dennoch gestattet ist, göttliche Attribute in abstracto auf die Person Christi zu beziehen, wie denn der Apostel (1 Kor. 1, 24) Christus „Gottes Kraft und Weisheit" nennt, so rechtfertigt sich dies Verfahren damit, daß in Gott das abstractum mit dem concretum zusammenfällt, oder, wie man sagt, weil in divinis omnia identificantur.

c) Die meisten sprachlichen Ausdrücke, welche die Person anzeigen können, sind sogenannte *voces mediae*, d. h. sie können alternativ so gut für die Person wie für das Wesen gelten, und bekommen erst durch das Prädikat ihre desbezügliche Bestimmtheit. Wenn nun im Subjekte des Satzes derartige Ausdrücke nach der einen oder der andern Natur durch einen Zusatz näher determinirt werden, so dürfen von einem also bestimmten Subjekte die Denominationen der diesem Zusatze entgegengesetzten Natur nicht einmal mehr in concreto prädicirt werden. Technisch nennt man einen solchen Zusatz Reduplication (reduplicatio vel deitatis vel humanitatis). Wenn also der Satz: Christus hat gelitten nach dem ersten Kanon richtig ist, so wird er, wenn der Subjektsausdruck „Christus" nach der Gottheit reduplicirt wird: „Christus als Gott, in seiner Gottheit, in seiner göttlichen Natur" hat gelitten, falsch; und desgleichen, so richtig die Aussage: „Christus war von Ewigkeit beim Vater" ist, reduplicire ich das Subjekt nach der Menschheit: „Christus als Mensch war" u. s. w., so verstoße ich gegen das Dogma. Der Grund dieser Regel liegt offenbar darin, daß wenn das Prädikat der Subjektsbestimmung nach der Natur widersprechen dürfte, beide Naturen confundirt, ja identificirt würden. — Daraus verificirt sich zugleich die sub a) beigefügte Beschränkung, daß negative Aussagen nur in der der Reduplication des Subjektes entsprechenden Form geschehen dürfen. Wohl ist z. B. die Leidensunfähigkeit ein Attribut göttlicher Natur. Dennoch darf ich nicht einfachhin sagen: „Christus konnte nicht leiden, hat nicht gelitten", muß vielmehr, um der Wahrheit die Ehre zu geben, das Subjekt nach der göttlichen Natur repliciren und sagen: „Christus in seiner göttlichen Natur konnte nicht leiden, hat nicht gelitten". Ein Beispiel umgekehrter Art. Ich darf nicht sagen: „Christus ist nicht der Weltschöpfer", obschon der

menschlichen Natur die Schöpfung nicht competirt; rektificirt wird die Aussage erst durch die Reduplication des Subjektes nach der Menschheit: „Christus als Mensch ist nicht Weltschöpfer". Der Grund ist einleuchtend: negative Aussagen, welche nicht im Subjekte nach der einen Seite hin alternativ verklausulirt sind, würden die Vereinigung der Naturen geradezu aufheben. Dies führt auf die letzte, allgemeinere Regel.

d) Keine Aussage, so scheinbar sie auch der einen oder der andern Natur angehören möge, wenn sie förmlich die göttliche Person ausschließt oder eine menschliche Person einschließt, ist statthaft, wie einleuchten muß. Im Satz: „Christus ist bloßer Mensch" wird die göttliche Person ausgeschlossen, er ist also falsch; sowie der Satz: „Christus ist ein anderer als Gott" eine menschliche Persönlichkeit einschlösse und darum gegen unser Dogma verstieße. Es versteht sich von selbst, daß die eben sub c) erwähnte Regel der Unstatthaftigkeit negativer Aussagen ohne die entsprechende Reduplication auch hierdurch erwiesen wird.

Wenn wir nun nach den aufgestellten Regeln unsere Ausdrucksweise in Betreff der Inkarnationslehre einrichten, so werden wir im Allgemeinen nicht fehlgreifen. Gleichwohl ist selbst innerhalb der Schranken dieser Regeln große Behutsamkeit und insbesondere das zu empfehlen, daß man von der kirchlich gebilligten und hergebrachten Redeweise möglichst wenig abweiche und nicht nach willkürlichen Neuerungen hasche. Zunächst gibt es nämlich Ausdrücke, welche zweideutig und daher dubiös sind. Hieher zählt die Bezeichnung „göttlicher Mensch", griech. *ἄνθρωπος θεῖος, κυριακός,* lat. homo divinus, dominicus. Sie kann in dem Sinne vertheidigt werden, nach welchem man im Adjektiv (beim deutschen „göttlich" möchte es kaum möglich sein) eine wesentliche Verbindung des Menschen mit der Gottheit findet. Wird aber durch dasselbe nur ein zufälliges Verhältniß angezeigt, so ist der Ausdruck offenbar falsch. Der heil. Augustin hatte in frühern Schriften die Bezeichnung *homo dominicus* mehrmals von Christo gebraucht; allein in seinen Retraktationen nahm er sie zurück mit den Worten: nunc mallem me non dixisse. Aehnlich verhält es sich mit der Formel: homo deifer, *ἄνθρωπος θεοφόρος* (vgl. oben S. 113). Will man das „Tragen" Gottes seitens der Menschheit von einem persönlichen Durchwohntwerden der

letztern von Gott verstehen, dann freilich ist nichts einzuwenden. Allein das wird doch mehr in den Ausdruck hineingezwängt, und ist derselbe um so weniger zu billigen, als schon Nestorius ihn im Sinne einer äußern relativen Verbindung des Menschen mit Gott mißbraucht hatte. Selbst die schon früher von uns abgewiesene Phrase: „der Mensch ist Gott geworden“ könnte zur Noth dahin, und dann richtig, erklärt werden: factum est, ut homo sit deus; allein der natürliche Sinn der Worte besagt den Irrthum, daß ein bereits existirender Mensch hypostatisch mit Gott vereinigt sei, sohin seiner Aufnahme in die Union präexistirt habe. — Andere Ausdrücke, vollständig den aufgestellten Regeln entsprechend, sollen wegen des historischen Mißbrauches, den die Häresie mit ihnen trieb, von uns vermieden werden; so z. B. Christus ist ein Geschöpf, hat einen zeitlichen Anfang gehabt. Diese Attribute der menschlichen Natur, Geschöpflichkeit und zeitlicher Anfang, dürften nach dem ersten Kanon allerdings auf Christus in concreto bezogen werden; allein sie sind in der arianischen Häresie von einer wesentlichen Unterordnung des Logos unter den Vater mißdeutet und in der nestorianischen auf dualistische Unterscheidung zweier Personen bezogen worden. Darum sollen wir sie vermeiden; oder geht das nicht wohl an, sie mit der entsprechenden Reduplication gebrauchen, womit sie alles Bedenkliche verlieren: Christus als Mensch hat einen Anfang gehabt. Besondere Erwähnung verdient hier die Formel: „Knecht Gottes“, servus dei, *δοῦλος θεοῦ*. Unfraglich läßt sich mit derselben, wird sie auf Christum bezogen, ein richtiger Sinn verbinden, spricht doch der Apostel (Phil. 2.) von der Knechtsgestalt, welche der Sohn Gottes bei seiner Selbstentäußerung angenommen, und der Prophet Jesaja an mehreren entschieden messianischen Stellen, wie Kapp. 42 und 53, vom עֶבֶד יְהוָֹה. Dabei versteht sich, daß, da die Knechtschaft Gottes nur ein Attribut der menschlichen Natur Christi sein kann, der Ausdruck also auch nur vermöge der Idiomencommunikation auf seine Person bezogen werden darf; und weiter versteht es sich, daß auch so Christus wohl der Knecht Gottes im Allgemeinen oder etwa auch des Vaters genannt werden dürfe, nicht jedoch der Knecht des Sohnes Gottes, weil das Verhältniß der Menschheit zum Sohne Gottes in Christo nicht das der (knechtischen) Unterordnung sondern eben der persönlichen Einigung ist, müßte doch sonst Christus sein eigener Knecht genannt werden,

was widersinnig ist. Allein selbst mit solchen Cautelen ist der Ausdruck nicht zu empfehlen, um so weniger, als derselbe, wie später soll gezeigt werden, von Häretikern mißbraucht ward, welche, indem sie bei Christo die δουλεία der υἱότης zur Seite stellten, diese letztere verkümmerten und für die Menschheit Christi zu einer aus Gnaden geschehenen Annahme an Kindesstatt glaubten herabsetzen, also als Adoption darstellen zu dürfen. — Es gibt endlich auch Aussagen, welche, obwohl für sich ganz zulässig, blos darum zu vermeiden sind, weil sie leicht Anstoß und beim christlichen Volke Aergerniß erregen können. Wenn Jemand z. B. sagen wollte: „Christus ist weniger mächtig, weise u. s. w., als Gott der Vater“, oder auch: „Christus steht unter den Engeln“, so mag das, genau auf die menschliche Natur beschränkt, vertheidigt werden; allein da Christus als der Sohn Gottes doch dem Vater wesensgleich, da er als solcher der Schöpfer der Engel und als Gottmensch zugleich ihr Haupt und König ist, so soll man sich aus Ehrfurcht gegen das Heilige und aus Scheu vor dem religiösen Zartsinn des Volkes solcher ungebührlicher Redensarten enthalten. — Schließlich noch die historische Bemerkung, daß die Schriften auch der rechtgläubigen Väter sich nicht immer streng an die Richtschnur der vorgemerkten Regeln halten. Indem sie nicht selten sich über das Geheimniß in populärer und rednerischer Weise ergehen, vertauschen sie z. B. auch wohl die concreta mit den abstractis. Daß solche minder correkte Redeweise ihrer Orthodoxie keinen Eintrag thut, versteht sich; und werden wir daran um so weniger Anstoß nehmen, als gewiß auch zur Zeit noch der Prediger und Katechet nicht so bald zu finden sein möchte, dem in dieser Materie kein mißlicher oder bedenklicher Ausdruck entschlüpft wäre. Trotzdem bleibt die theologische Akribie Jedem dringend empfohlen.

4. Der Christo gebührende Grad der Verehrung. — Nach Lehre der Kirche steht Christo die Anbetung im vollen Sinne[1]) zu, und zwar auf Grund der hypostatischen Union und der mit ihr gegebenen Symperichorese. Da dies Lehrstück unfraglich seine wissenschaftlichen Schwierigkeiten hat, so wollen wir, um größtmögliche

---

[1]) Für die hier einschlägigen Begriffe in den Arten der religiösen Verehrung verweise ich auf Eschat. S. 157 ff.

Klarheit zu erzielen, die im Detail anzustellende Untersuchung mit der Gottheit Christi für sich beginnen lassen. Daß nun die zweite Person in der Gottheit, der Sohn Gottes, „welcher mit dem Vater und dem hl. Geiste lebt und regiert in Ewigkeit", den höchsten Grad religiöser Verehrung, die eigentliche Anbetung (cultus *latriae* oder latreutischer Cult technisch genannt) in Anspruch nehme, versteht sich hier so sehr von selbst, daß der einfache Hinweis auf das Symbol, wo es vom hl. Geiste heißt, daß er „mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und verherrlicht werde" (*τὸ σὺν τῷ πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον*), genügen mag. In Betreff des *λόγος ἄσαρκος* haben wir somit nichts Weiteres zu sagen; aber wie verhält es sich mit dem *λόγος ἔνσαρκος?* Als solcher bleibt er selbstredend, was er vorher war, anbetungswürdig. Da aber nach geschehener Menschwerdung der Logos von der menschlichen Natur Christi nicht mehr zu trennen ist, so präcisirt sich die Untersuchung nun zunächst auf die Frage, welche Art der Verehrung Christo dem Gottmenschen, dem Herrn und Heilande in der Totalität seines Wesens gebühre.

Die Antwort wird uns im 9. Kanon des 5. allgem. Concils (von Ct.) gegeben mit den Worten: „Wenn Jemand sagt, daß Christus in zwei Naturen so angebetet werde, daß daraus zwei Anbetungen erfolgen, eine für den Logos und wieder eine für den Menschen; oder wenn Jemand unter Aufhebung des Fleisches oder unter Vermischung der Gottheit und Menschheit oder mit dem albernen Vorwande, es sei nur eine Natur oder ein Wesen bei der Vereinigung, also Christum anbetet, und nicht in einer Anbetung den Gott-Logos, den Fleischgewordenen mit seinem eigenen Fleische anbetet, wie es die Kirche Gottes von Anfang an überkommen hat, der sei Anathema".[1]) Man sieht, dem Gottmenschen gebührt dieselbe Verehrung wie dem Sohne Gottes vor der Menschwerdung, also die **adoratio**

---

[1]) *Εἴ τις λέγει προσκυνεῖσθαι ἐν δυσὶ φύσεσι τὸν Χριστὸν, ἐξ οὗ δύο προσκυνήσεις εἰσάγονται, ἰδίᾳ τῷ λόγῳ καὶ ἰδίᾳ τῷ ἀνθρώπῳ· ἢ εἴ τις ἐπὶ ἀναιρέσει τῆς σαρκὸς ἢ ἐπὶ συγχύσει τῆς θεότητος καὶ τῆς ἀνθρωπότητος, ἢ μίαν φύσιν ἤγουν οὐσίαν τῶν συνελθόντων τερατενόμενος οὕτω προσκυνεῖ τὸν Χριστὸν, ἀλλ' οὐχὶ μιᾷ προσκυνήσει τὸν θεὸν λόγον σαρκωθέντα κατὰ τῆς ἰδίας αὐτοῦ σαρκὸς προσκυνεῖ, καθάπερ ἡ τοῦ θεοῦ ἐκκλησία παρέλαβεν ἐξ ἀρχῆς· ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.*

veri nominis, und zwar ist sie eine einheitliche, nicht etwa aus latreutischem und (hyper-) dulischem Culte gemischte, ist eine unica adoratio, und wird durch die hypostatische Union motivirt.

Diese Entscheidung entspricht vollständig der Schrift und Ueberlieferung. Erstere zeigt, daß und wie dem Herrn in seinem irdischen Leben und nach der Auferstehung solche religiöse Verehrung von allen Seiten entgegengebracht ward, ohne daß des Unterschiedes göttlicher oder menschlicher Natur auch nur gedacht würde; auch nimmt der Herr sie ohne allen Tadel an. So „fallen (die Magier) vor ihm nieder und beten an", Matth. 3, 11 (πεσόντες προσεκύνησαν); so der Blindgeborne, Joh. 9, 38 (προσεκύνησεν); ebenso die eilf Jünger nach der Auferstehung, Matth. 28, 17 (wiederum πρ.). Noch nachdrucksamer Phil. 2, 10, wo dem verklärten Gottmenschen „ein Name über alle Namen" beigelegt wird, „in welchem jedes Knie sich beugen soll", weil er theilhaft ist „der Ehre Gottes des Vaters" (also wahrhaft göttlicher Ehre); und Hebr. 1, 6, wo es heißt, daß sogar „alle Engel Gottes, die höchstgestellten Geschöpfe, ihn anbeten (πρ.) sollen". Auch nimmt Christus gleiche Ehrerweisung für sich wie für den Vater in Anspruch, Joh. 5, 23: „daß Alle den Sohn ehren, wie (καθώς) sie den Vater ehren"; u. dgl. m. Mag auch an der einen oder andern der gedachten Stellen, werden sie für sich genommen, zweifelhaft bleiben können, ob der absolute Grad religiöser Verehrung gemeint sei (da nach der Schrift die Proskynese auch wohl Menschen dargebracht wird), so fällt solches Bedenken für die Gesammtzahl schon deswegen fort, weil sie der Gott allein gebührenden Huldigung offenbar gleichgestellt wird. Das Motiv kann daher nur die göttliche Würde Christi, d. h. sofern der Gottmensch in Betracht kommt, die hypostatische Union sein.

Anlangend die Ueberlieferung begnügen wir uns, da wir im Folgenden darauf zurückkommen, mit einem Zeugnisse des Bischofes

---

Die „Proskynese" steht zwar griech. nicht immer im scharfen Sinne der später sogenannten „Latrie", sondern kann auch von religiöser Verehrung gegen Menschen gebraucht werden. Gleichwohl ist gewiß, daß sie auf den Gott Logos bezogen nur von eigentlicher Anbetung zu verstehen ist. In der synodischen Entscheidung liegt nicht sowohl auf dem Grad der Christo gebührenden Verehrung der Nachdruck, als vielmehr darauf, daß diese Verehrung nur eine einartige, einheitliche, und darum freilich selbstverständlich eine latreutische sein müsse.

Theodoret, das um so gewichtiger ist, als derselbe zeitweilig im Verdachte des Nestorianismus gestanden hat. Er sagt *epist. ad Flav. Ct.* 104: „denn wir beten auch nach der Inkarnation einen Sohn Gottes an, unsern Herrn Jesum Christum, und nennen die anders Denkenden gottlos".[1]) Uebrigens ward nach Ueberwindung der arianischen Häresie im Christenthum Christo dem Herrn im Allgemeinen die Proskynese von den Rechtgläubigen, wie von den Irrgläubigen zuerkannt. Es mußte jedoch die christologische Controverse auch hier einwirken und die Proskynese entsprechend den Grundprincipien verschiedentlich zu motiviren suchen. Dabei zeigt sich dann bald, daß bei Nestorius, welcher sich den Anschein gab, gemäß seines *ἑνόω τὴν προςκύνησιν,* gerade in der Verehrung Christi die Einigung der Naturen festzuhalten, im Grunde doch nicht von einer Anbetung Christi im strengen Sinne latreutischer Verehrung Rede sein kann; wenn er sich dahin ausdrückte, „daß er den Träger des Getragenen, oder den Sichtbaren des Verborgenen wegen anbete", so fällt bei ihm auf die menschliche Person Christi, die nur in relativer Verbindung mit dem Sohne Gottes steht, doch nur eine solche Proskynese,[2]) welche eben dieser Relativität wegen den Namen wahrer Anbetung nicht verdient, so daß Nestorius, wenn er nicht gleißnerisch die Sache vertuschen wollte, eine doppelte Proskynese bei Christo zu statuiren hatte, die eine wahre, welche dem Sohne Gottes, die andere abgeschwächte (*προςκύνησις τιμητική* nach dem 2. Concil von Nicäa), welche dem Gottesträger, dem Menschen Christo galt. Dem gegenüber lautet die in Cyrill's Schriften gegen Nestorius wiederholt vorkommende Wahrheit: „wir beten nicht den Gott tragenden Menschen, sondern den menschgewordenen Gott an."[3])

Dagegen pflichteten die Häretiker der entgegengesetzten Richtung, Monophysiten, Apollinaristen u. dgl. den Katholiken betreffs der Einzigkeit des Anbetungsaktes bezüglich Christi bei, aber sie motivirten

---

[1]) *Ἡμεῖς γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν ἕνα προςκυνοῦμεν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν κύριον ἡμῶν Ι. Χ. καὶ τοὺς ἄλλο τι φρονοῦντας δυςσεβεῖς ὀνομάζομεν.*

[2]) Der weitere Sinn des griech. *προςκυνεῖν* erleichterte dabei offenbar den Irrthum.

[3]) *Οὐ γὰρ θεοφόρον ἄνθρωπον, ἀλλ' ἐνανθρωπήσαντα θεὸν προςκυνεῖν ἐδιδάγμεθα.*

dieselbe fälschlich mit der physischen Einheit, oder besser mit der Absorption der menschlichen Natur Christi durch die göttliche. Sobald nämlich die menschliche Natur in Christo angetastet, verkümmert, vernichtet wird, folgt allerdings die Anbetung Christi in einheitlicher Aktion unmittelbar; allein nun kann von einer Verehrung des Gottmenschen in voller Wahrheit, und insbesondere davon nicht mehr die Rede sein, in welchem Verhältnisse die menschliche Natur Christi (als nunmehr in die Gottheit vollends aufgegangen) für sich zur Anbetungswürdigkeit sich verhalte. — Hiernach wird nunmehr der eben mitgetheilte Kanon, der im ersten Theile die Nestorianer, im andern ihre Antipoden abweiset, verständlich sein.

5. Auch die menschliche Natur Christi ist anzubeten. — Im Obigen handelte es sich um die Person Christi in der Doppelheit ihrer Naturen. Nun kann aber fernerweit, während die göttliche Natur außer aller Frage steht, eine solche bezüglich der menschlichen insbesondere allerdings gestellt werden, d. h. es kann untersucht werden, welche Art der Verehrung wir Christo als dem Menschen schulden, oder ob auch die Menschheit Christi oder noch biblisch-energischer: ob auch das Fleisch Christi anbetungswürdig sei. Diese Frage wird in der katholischen Kirche zwar nicht durch einen förmlichen Glaubensbeschluß, allein durch den einhelligen Mund der Väter, Theologen und der Liturgie affirmativ beantwortet: Adoranda est Christi humanitas; summo latriae cultu veneranda Christi caro. Solche allerdings auf den ersten Blick befremdlich erscheinende Antwort muß tiefer begründet und gerechtfertigt werden. Anbetungswürdigkeit ist ja Prärogative der Gottheit, und als wesentliches Attribut der göttlichen an die menschliche Natur unmittheilsam; und dürfte sohin nach dem zweiten Kanon der Idiomencommunikation nicht behauptet werden, die menschliche Natur Christi sei adorabel; ist doch diese anerkanntermaßen geschöpflich, und wie kann ohne Götzendienst Geschöpflichem Anbetung gezollt werden? Folgende Erörterung wird uns hier zurechtweisen. Die anbetende, wie jede andere religiöse und selbst profane Verehrung zielt in letzter Instanz stets auf die (eine) Person. Selbst das göttliche Wesen würden wir als solches nicht anbeten können, wenn wir es uns unpersönlich denken müßten. Ein bloßes Abstraktum als solches wird nimmer verehrt und wenn wir etwa auch sagen, daß wir die Tugend verehren, so

thun wir das doch in der That nur, wo sie concret zum Vorschein kommt, am Tugendhaften. Daher hat die in Untersuchung stehende Anbetung der Menschheit Christi entweder keinen Sinn, oder aber letztere darf nicht abstrakt, d. i. außer der hypostatischen Union mit der Gottheit, gefaßt werden, um so weniger, da sie ja, außer derselben gar nicht existent, als non-ens nicht Gegenstand irgend welcher Verehrung sein kann. Kann also die Frage nach der Verehrung der menschlichen Natur Christi nur den vernünftigen Sinn haben, daß letztere dabei in concreto gefaßt werde, so muß wegen der in diesem Falle sofort einbegriffenen göttlichen Subsistenz mit dem höchsten Grade religiöser Huldigung, d. h. mit Anbetung sensu stricto, geantwortet werden; also: auch der menschlichen Natur Christi steht die Anbetung zu. So unbegreiflich das in seiner geheimnißvollen Voraussetzung erscheinen mag, als Folgesatz ist es handgreiflich. Wir gestehen dabei, daß, wenn man den Lehrsatz in ausführlicher Vollständigkeit formuliren wollte, man das in der hypostatischen Union gelegene Motiv der Verehrung beizufügen und etwa zu sagen hätte: adoranda Christi humanitas, *utpote Verbo dei hypostatice unita*, oder *una cum Verbo dei ipsi hypostatice unito;* indeß schlechthin nöthig ist doch ein solcher Zusatz nicht, weil die menschliche Natur Christi überhaupt nur in concreto, also innerhalb der hypostatischen Union Vorwurf der Verehrung sein kann.[1]) Wenn wir demgemäß auch der Menschheit Christi die Anbetung zubilligen, so ist diese, richtig verstanden, doch stets Anbetung des Gottmenschen, weil sie im letzten Zielpunkte die Person, die ausschließlich göttliche, trifft, von welcher aus die Anbetungswürdigkeit auch auf das von ihr angenommene, und durch die Annahme ihr zum persönlichen Eigenthum gewordene Menschliche, das Fleisch, das Blut u. s. w. erstreckt wird. Wenn aber das Motiv solcher Verehrung allerdings nur in der hypostatischen Union liegen kann, so wird sie dadurch noch nicht zu einer relativen, den Begriff wahrer Anbetung wieder aufhebenden

---

[1]) Weshalb auch in kirchlichen Gebetsformularien die Menschheit Christi ohne solchen Zusatz unbedenklich angerufen und verehrt wird. So in der öfter wiederkehrenden Sekret: Unigeniti tui, Domine, nobis sucurrat humanitas; und im Schlußgebet zum Brevier: Sacrosanctae . . . crucifixi domini nostri J. Ch. humanitati cet. Man hat das gerügt, aber man beachte doch, daß es keinem verständigen Christen beigehen kann, die menschliche Natur Christi im Gebete von der Gottheit trennen zu wollen.

herabgesetzt, wie etwa das Bild wegen des Originales oder ein Gefäß wegen seines Inhaltes relativ gewerthet wird,[1]) bleibt vielmehr eine absolute, deren eigentlicher und nächster Gegenstand eben die menschliche Natur ist: adoratur Christi humanitas *in se*. Nur insoweit mag man sie eine relative, besser indirekte heißen, als sich der Beweggrund derselben nicht präcis in ihr, sondern in der göttlichen Person findet: ad. Ch. hum. non *propter se*, propter verbum unitum; oder auch so ausgedrückt: bei unserer Verehrung der Menschheit Christi ist der materielle Gegenstand derselben seine menschliche Natur in ihrer wahren Existenz, der formelle die besondere Weise ihrer Existenz, d. h. ihre göttliche Subsistenz, beide Momente in unzertrennlicher Einheit. — Doch wir ziehen es vor, das Lehrstück durch einige recht schöne Aussagen der hl. Väter zu erörtern. So sagt der hl. Athanasius (*adv. Arian.* or. I, 43): „Denn wenngleich sein Fleisch an sich zu dem Geschöpflichen gehört, so ist es doch Leib Gottes geworden; wir können nun weder einen solchen Leib an sich, ihn trennend von dem Logos, anbeten, noch auch, wenn wir den Logos anbeten, denselben von seinem Fleische entfernen."[2]) Es ist also hiernach die Symperichorese der beiden Naturen eine so innige, daß das Fleisch Christi Fleisch Gottes, Gott angehöriges Fleisch ist, so wie ja bei uns der Leib unser Fleisch, unser persönliches Eigen ist und heißt. So wenig wir also einen Menschen verehren können, ohne ihn in der Ganzheit seines Wesens zu verehren, so wenig können wir von der der Gottheit geziemenden Anbetung Christi Fleisch ausschließen. Noch anschaulicher heißt es beim hl. Epiphanius (*Anc.* 4): „So sage also Niemand zu dem Eingebornen: „„Lege zuvor deinen Leib ab, damit ich dich anbete"", sondern bete du mit dem Leibe den Eingebornen an, den Ungeschaffenen mit dem heiligen Tempel, welchen er angenommen bei seiner Zukunft."[3]) Wir würden

---

[1]) In solchem Sinne kann man von einer „adoratio crucis" sprechen, Eschat. S. 233 f. u. 237.

[2]) *Εἰ γὰρ ἡ σὰρξ αὐτοῦ καθ᾽ ἑαυτὴν μέρος ἐστὶ τῶν κτισμάτων, ἀλλὰ θεοῦ γέγονε σῶμα, καὶ οὔτε τὸ τοιοῦτο σῶμα καθ᾽ ἑαυτὸ διαιροῦντες ἀπὸ τοῦ λόγου προσκυνοῦμεν, οὔτε τὸν λόγον προσκυνῆσαι θέλοντες μακρύνομεν ἀπὸ τῆς σαρκὸς.*

[3]) *Οὕτω γοῦν οὐδεὶς εἴπῃ· ἀφὲς τὸ σῶμα, ἵνα σε προσκυνήσω, ἀλλὰ προσκύνει σὺν τῷ σώματι τὸν μονογενῆ, ἄκτιστον σὺν τῷ ναῷ τῷ ἁγίῳ, ὃν ἔλαβεν ἐλθών.*

also nach der Menschwerdung den Sohn Gottes — gleichen Wesens mit dem Vater — gar nicht mehr anbeten können, wenn wir in den Anbetungsakt nicht die menschliche Natur einbegreifen dürften: das hieße, dem Sohne Gottes zumuthen, das unlösliche Ehebündniß, in welchem er sich mit der Menschheit vermählt hat, sakrilegisch zu zerbrechen. Am schönsten von Allen wohl spricht sich der hl. Johannes von Damaskus *(de duab. nat.)* aus: „Wie ich mich scheue, ein glühend gemachtes Schwert anzufassen, nicht wegen der Natur des Eisens, sondern wegen der Natur des mit ihm vereinten Feuers, so bete ich den eingefleischten Gott Logos an, und damit bete ich zugleich an das Fleisch, nicht wegen der Natur des Fleisches, sondern wegen des mit ihm vereinten Gott Logos.“[1]) Also nicht, weil es Fleisch gleich dem unserigen ist, beten wir Christi Fleisch an, non propter se, sondern weil demselben mittels der Aufnahme von der göttlichen Person die Signatur der Adorabilität aufgeprägt ward.

Man könnte gegen die anbetende Verehrung der Menschheit unseres Herrn ein Bedenken erheben aus der biblisch bezeugten Thatsache, daß Christus sowohl in den Tagen des Fleisches, als auch nach seiner Himmelfahrt zum Vater selbst gebetet hat, bez. noch betet für uns. Das Erste ist aus den Evangelien allbekannt, für das Andere verweise ich auf Röm. 8, 34, vgl. Hebr. 7, 25, wo von der *ἔντευξις* (interpellatio) des himmlischen Gottmenschen zu unsern Gunsten geredet wird, und auf 1 Joh. 2, 1: „wir haben einen Fürsprech (*παράκλητος*, advocatus) beim Vater, Jesum Christum“. Daß Christus nicht zum Schein, sondern in voller Wahrheit gebetet habe und bete, obwohl er freilich für sich des Gebetes nicht bedurfte, ist selbstverständlich durchaus festzuhalten. Wer aber selbst betet, als zu einem Höhern, wie kann der als der Höchste angebetet werden? Sagt man: er betet als Mensch, in seiner menschlichen Natur, so scheint daraus zu folgen: also darf er auch als Mensch oder in seiner menschlichen Natur nicht angebetet werden. Schon vor Alters hat man diese im Gebete Christi liegende Schwierigkeit bemerkt, und hat der Versuch, diese zu lösen, schon bei den Vätern, z. B. beim

---

[1]) *Ὥςπερ φοβοῦμαι ἅψασθαι τῆς πεπυρωμένης μαχαίρας οὐ διὰ τὴν σιδήρου φύσιν, ἀλλὰ διὰ τοῦ ἑνωθέντος αὐτῷ πυρὸς φύσιν, οὕτω προςκυνῶ τῷ σαρκωθέντι θεῷ λόγῳ καὶ συμπροςκυνῶ τῇ σαρκὶ οὐ διὰ τὴν τῆς σαρκὸς φύσιν, ἀλλὰ δι᾽ ἑνωθέντα αὐτῇ θεὸν λόγον.*

hl. Chrysostomus, Abhandlungen über die Natur des Gebetes Christi veranlaßt. — Die Lösung des vorgetragenen Bedenkens ergibt sich auf diesem Wege. Das Gebet geht nicht in gleichem Sinne von der Person aus, wie die Anbetung auf die Person abzielt: man irre sich nicht am Gleichklang der Wörter. Das Gebet ist ein gutes Werk menschlicher Währung, und fällt daher bei Christo in die Reihe seiner verdienstlichen Handlungen. Nun haben aber, wie wir weiter unten umständlicher zeigen, sämmtliche Handlungen Christi ihr sachliches Princip in der einen oder andern seiner Naturen — natura est principium actionum — und darum müssen bei ihm zwei Reihen von Aktionen, göttliche und menschliche (letztere heißen besser, wie später einleuchten wird, gottmenschliche), wohl unterschieden werden. In die letzte Reihe fällt das Gebet Christi, es ist sohin seinem Princip nach menschlicher Währung, erhält aber dann freilich seinen Vollwerth aus der hypostatischen Vereinigung. Ganz andere Bewandtniß hat es mit der Anbetung Christi. Die religiöse Werthschätzung hat ihren letzten Zielpunkt stets in der Person, und muß daher alles unter sie Einbegriffene von ihr den Gradmesser bekommen. Darum wird der Anbetung Christi durch seine Gebetsbefähigung nicht präjudicirt.[1])

---

[1]) Da wir auf das Gebet Christi später zurückzukommen schwerlich noch Gelegenheit finden, so sei uns darüber gleich hier noch eine Bemerkung gestattet. Nach den im Texte beigebrachten Stellen (vgl. Sakr.=L. I, 572) steht es biblisch fest, daß Christus im Himmel in Ausführung seines hohenprriesterlichen Mittlergeschäftes auch jetzt noch unser Fürsprecher ist. Wenngleich nun über die Weise dieser Fürbitte Christi dogmatisch nichts festgestellt ward, so ist es doch gewiß genug, daß der Heiland, indem er im Himmel sein in Leiden und Tod für uns errungenes Verdienst Gott dem Vater vorhält, mittlerisch für uns intercedirt, also Fürbitte für uns einlegt. — Daher wäre es an sich auf unserer Seite wohl gestattet, Christum um diese seine Fürbitte anzurufen, also auch ein „Jesu, ora pro nobis“ zum Himmel emporzusenden. Gleichwohl sollen wir es nach Anleitung der kirchlichen Litanien, welche durchaus an dem für die Anbetung charakteristischen „Jesu, miserere nobis“ festhalten, nicht thun. Der Grund liegt eben in der Anbetungswürdigkeit Christi. Diese soll und muß in unserm Gebete Ausdruck finden. Ein „ora pro nobis“ könnte Verdacht auf Arianismus oder Nestorianismus erregen. Denn sofern in der Anrufung etwas Prekatives liegt, dürfte allenfalls die Formel so lauten, sofern aber in ihr der Ausdruck der Verehrung enthalten ist, muß sie abgewiesen werden; s. weiter im Texte.

So begründet also auch die Anbetung Christi als des Gottmenschen ist, hat sich gleichwohl die Scholastik noch mit der Frage getragen, ob denn, handelt es sich um die Menschheit des Herrn, nicht doch von einer religiösen Verehrung, die nicht gerade die latreutische wäre, ob nicht bezüglich ihrer etwa von einem cultus hyperdulicus in irgend einem Sinne Rede sein dürfe. Selbst der Fürst der Scholastik geht auf dieselbe ein und scheint sie zu bejahen, *Sa* p. 3, q. 25, art. 2. Da wir nämlich doch denkend die menschliche Natur Christi von seiner göttlichen Person fernhalten dürfen, könnte, wenn dann nur menschliche Heiligkeit und Vollkommenheit bei Christo zum Gegenstand der Verehrung genommen würde, die Menschheit als solche wohl, meint man, mit solchem Culte verehrt werden. Ich möchte mich dagegen erklären; denn, um Gegenstand religiöser Verehrung zu sein, kann doch auch die menschliche Vollkommenheit Christi nicht abstrakt, sondern nur concret, d. h. als Vollkommenheit der Person Christi gefaßt werden, und dann besitzt sie schon das von der göttlichen Hypostase empfangene Gepräge der Anbetungswürdigkeit. Indeß sollte auch solche Subtilität metaphysisch zulässig sein, praktisch ist sie nicht nur müßig, sondern kann leicht anstößig werden. Denn in Wirklichkeit würde nun also die menschliche Natur Christi duplici titulo zu verehren sein, einmal unionis hypostaticae mit latreutischem, und dann perfectionis humanae mit hyperdulischem Culte. Nun muß aber doch wohl einleuchten, daß der andere Titel vor dem erstern verschwindet, sowie daß dasjenige, was aus einem Grunde latreutisch verehrt wird, nicht zugleich uno eodemque actu aus einem andern in wesentlich verschiedenem Grade dulisch verehrt werden kann.

6. Folgerungen aus dem Lehrsatze. — Auf dem erörterten Lehrstücke von der Anbetung der Menschheit Christi beruht zunächst die für das kirchliche Leben so überaus wichtige Anbetung des heil. Sakramentes der Eucharistie. Wäre nämlich Christi Menschheit, ja Christi Fleisch und Blut nicht in sich selbst adorabel, so dürften wir auch nicht direkt den unter den sakramentlichen Gestalten anwesenden Christus cultu latriae verehren, dürften uns nicht vor dem Sakramente als solchem anbetend in den Staub werfen; denn die Gottheit Christi und selbst seine menschliche Seele ist im Sakramente keineswegs unmittelbar in Kraft der Einsetzungs- oder Wandlungsworte,

ist nicht, wie man sagt, veritate sacramenti anwesend, sondern bloß in Kraft des oben besprochenen synthetischen und hypostatischen Bandes. Nur der Leib, bez. das Fleisch und Blut Christi ist in Wahrheit des Sakramentes in der Eucharistie zugegen; da jedoch dies Fleisch in sich auf Anbetung Anspruch hat, so rechtfertigt sich damit einer der für das praktische Christenthum wichtigsten Lehrsätze, der von der Anbetung des hl. Sakramentes.

Wie hiemit schon angedeutet, muß sich die Adorabilität der menschlichen Natur Christi auf alle ihre Theile, so lange sie hypostatisch unirt sind, erstrecken, weil eben für alle das gleiche Motiv der Union gilt. Diese Theilung bestimmt sich zunächst auf Leib und Seele, die beiden Constitutive der menschlichen Natur. Daraus folgt denn also, unter Zuziehung des oben S. 131 f. Gesagten, weiter, daß auch der von der Seele während des triduum mortis getrennte Leib Christi im Grabe auf Anbetung Anspruch hatte.

Was nun aber die einzelnen Theile oder Gliedmaßen des hehren Leibes Christi anbetrifft, so wäre es im Allgemeinen wohl unschicklich, wenn auch nicht eben unzulässig, solche, wie z. B. Hände und Füße zum Gegenstande besonderer Verehrung zu wählen. Gleichwohl würde auch diese Unschicklichkeit sofort wegfallen, wenn für solche Hervorhebung einzelner Theile des Frohnleichnams (die dann freilich eine ausschließliche weder sein kann noch darf) besondere Gründe sprechen. Hierauf gründet sich die für das gläubige Volk so überaus wichtige Verehrung der hl. Wundmale (Fünfwunden-Andacht) und des allerheiligsten Herzens Jesu. Die erste Devotion ist die ältere, die andere, gegen Ende des 17. Jahrhunderts aufgekommen und kirchenamtlich approbirt, gewinnt immer mehr an Umfang und Bedeutung. Allerdings hat besonders die Andacht zum Herzen Jesu Anstände hervorgerufen, und ward namentlich von der Synode von Pistoja verdächtigt. Ohne Grund, wenn sie richtig gefaßt wird. Es werden nämlich in beiderlei Andachten freilich die in ihrem Namen bezeichneten Theile des Körpers Christi verehrt — und das ist grundsätzlich zulässig —; dabei ist aber nur eine Hervorhebung derselben, keine Ausschließlichkeit beabsichtigt. Der Grund dieser speciellen Hervorhebung ist aber ein ascetisch-mystischer. Im ersten Falle geschieht sie, weil die heil. Wundmale (nach Joh. 20, 27) auch am verklärten Auferstehungsleibe Christi aber selbst verklärt als Triumphzeichen über den Tod sichtbar

geblieben, so ungemein geeignet sind, die Andacht zur hl. Passion in uns zu erwecken. Im zweiten Falle aber erfolgt sie, weil das Herz Jesu, das Herz sagen wir, nach dem gewöhnlichen durch physiologische Gründe[1]) unterstützten Sprachgebrauch der Sitz der menschlichen Affekte, das treffendste Symbol jener unergründlichen Liebe ist, mit welcher der Heiland die ganze Menschheit umfaßte. Man sieht doch leicht ein, daß diese Gliedmaßen eben ihres symbolisch-ascetischen Werthes wegen nicht willkürlich mit andern vertauscht werden können, und in diesem liegt der Berechtigungsgrund für besondere Verehrung; kann es doch keinem Nachdenkenden einfallen, die Wundmale oder das Herz ohne alle Rücksicht auf die ganze menschliche Natur und die mit ihr hypostatisch verbundene Gottheit zu verehren. Wenn darin eine gewisse Anbequemung an menschliche Anschauung liegt, so schadet das nichts, ist vielmehr für ascetische Zwecke sehr zu empfehlen. Während der Nutzen, den nach aller Erfahrung die Andacht zu den hl. Wundmalen von Alters her stiftete und noch stiftet, kaum hoch genug angeschlagen werden kann, wird man nicht umhin können, die Andacht zu dem liebeglühenden und liebeverzehrten hl. Herzen Jesu den zartesten und sinnigsten Devotionsarten beizurechnen. Denn wie könnte wohl unsere Liebe zu Christo besser erweckt und genährt werden, als durch betrachtende Versenkung in jenes Herz, welches im Tode für uns in Liebe gebrochen ist, nach der Auferstehung aber alle Gluth heiliger Liebe in sich wie in einen Brennpunkt gesammelt hat? Und die Liebe, sie ist doch am Ende des Gesetzes Erfüllung.

7. Die sogenannte Ubiquitätslehre. — Diese, d. h. die Annahme der Allgegenwart des Leibes Christi ist ein vermeintlich zu Gunsten des Dogmas von der Präsenz Christi in der Eucharistie aus der hypostatischen Union gezogene falsche Folgerung, welche wir, da sie doch einiges dogmenhistorisches Interesse besitzt, besprechen, d. h. abweisen wollen. Es hatten bereits in der alten Kirche eutychianisch gesinnte Häretiker die Zulässigkeit der Uebertragung wesentlicher Attribute, unter ihnen der Allgegenwart, von der Gottheit auf die Menschheit Christi angenommen. Um nun angeblich die Vorstellung, daß

---

[1]) Dies wird übrigens von Andern bestritten; ich kann es nicht entscheiden. Bekanntlich sind in jüngster Zeit mehre Schriften über das eigentliche Objekt der Herz-Jesu-Andacht in verschiedenem Sinne geschrieben worden. Die im Texte vorgetragene Auffassung scheint mir die einfachste und verständlichste.

Christus seinem Fleische und Blute nach im hl. Sakramente zu gleicher Zeit an vielen Orten (nach lutherischem Abendmahlsbegriff freilich in, cum, et sub pane) anwesend ist, zu erleichtern, ward dieser Gedanke zur Zeit der Reformation neuerdings aufgegriffen, und als *ubiquitas corporis Christi* formulirt. Es geschah dies von Luther selbst und dann namentlich von Brentius (Brenz), welcher als der Vater der neuern Ubiquisten (doch scheuete man diesen Namen) anzusehen ist. Sobald jedoch die kirchlichen Principien über die hypostatische Union anerkannt werden, und die Protestanten pflichteten ja den ersten sechs allgemeinen Concilien bei, erscheint solche Aufstellung durchaus haltlos, wie denn auch die spätern protestantischen Theologen stillschweigend das Theologumenon zurückgenommen haben. Folgende Bemerkungen werden den Leser vollends orientiren.

Attribute, welche der einen oder (aut) der andern Natur Christi wesentlich sind, können nicht wechselseitig übertragen werden. Nun ist aber die Allgegenwart wie die Ewigkeit und Unermeßlichkeit, ein Wesensattribut der Gottheit, das ausdrücklich zu den „unmittheilsamen" gerechnet wird. Sie kann also, als Proprietät der göttlichen Natur, nicht auf die menschliche übertragen werden, s. oben 2. Regel der Idiom.-Comm. S. 163. Somit ist die menschliche Natur Christi, und also auch ihr Bestandtheil, der menschliche Leib, eben nicht allgegenwärtig, und zwar so wenig nach der Auferstehung (wenn man darauf Gewicht legen will), als vor derselben, denn auch die Verklärung des Leibes in der Auferstehung kann nicht bewirken, was an sich unmöglich ist. Man berufe sich nicht auf die Symperichorese der Naturen, kraft welcher es scheinen könnte, daß, da sie eine gegenseitige Durchwohnung derselben bezeichnet, die Allgegenwart von der Gottheit auf die Menschheit sich übertragen müsse. Wohl sind vermöge der Symperichorese die beiden Naturen wechselseitig ineinander, dies aber doch nicht also, daß das Ineinander der beiden ein gegenseitiges Einander-Decken einschlösse. Gelte es immerhin, wo die menschliche Natur, da ist die göttliche, und umgekehrt, so folgt noch keineswegs: überall, wo die göttliche, ist auch die menschliche Natur. Wohl coexistirt räumlich die göttliche Natur der menschlichen vollends, aber umgedreht coexistirt die menschliche der göttlichen nicht also, daß sie deren Raum, der ja ein absoluter ist, ausfüllte. Sonst müßte ja mit gleichem Fuge geschlossen werden dürfen: wie die göttliche

Natur zeitlich der menschlichen coexistirt, so auch die menschliche der göttlichen; da nun aber die göttliche Natur ewig ist, so muß es auch die menschliche sein: ein Absurdum, welches die Thatsache der Inkarnation selbst im christlichen Sinne, als eine in der Zeit geschehene, sofort in Abrede stellen würde. Dem Umfange nach ist also die Durchwohnung der Naturen beiderseits keineswegs eine paritätische; ähnlich wie zwar die Sonne in der von ihr durchleuchteten Crystallkugel sich vollkommen abspiegelt, darum aber doch letztere nicht überall ist, wo die Sonne scheint. Man kann auch also argumentiren: wohl ist die hypostatische Vereinigung, was den Innigkeitsgrad anbetrifft, von jeder Art der Vereinigung verschieden (oben S. 148), aber bezüglich des räumlichen Ineinander steht sie mit jeder andern der von uns beschriebenen Arten der Vereinigung auf gleicher Linie. Nehmen wir z. B. die präsentiale, wie wir sie nannten. Wohl sind Engel, Mensch, überhaupt alle außergöttlichen Dinge praesentialiter mit Gott vereint. Darf daraus gefolgert werden, daß sie in Gemäßheit ihrer Einigung mit dem allgegenwärtigen Gott selbst allgegenwärtig seien? Wollte man aber etwa so schließen, da Christus Gott ist, so ist er omnipräsent; wo aber Christus ist, da ist er auch in seiner Menschheit, sohin ist auch letztere allgegenwärtig — so würde man den kirchlichen Sinn der hypostatischen Union gänzlich verfehlen. Christus freilich ist allgegenwärtig, aber in demselben Sinne wie er ewig, Weltschöpfer u. dgl. ist; das will sagen: die Ubiquität eignet nach der 1. Regel der Idiomencommunikation der Person Christi in concreto. Aber weil die Person Christi allgegenwärtig ist, darum noch nicht seine menschliche Natur. Ist doch die Allgegenwart keine persönliche Proprietät des Sohnes Gottes, welche freilich (nach S. 162) auch auf die Menschheit erstreckt werden müßte, sondern ein Wesensattribut der Gottheit, allen drei Personen gemeinsam; nenne ich daher Christum als den Sohn Gottes allgegenwärtig, so habe ich die göttliche Person bereits in concreto aufgefaßt, d. h. ich habe ihren göttlichen Wesensgrund einbegriffen, also ein göttliches Wesensattribut ausgesprochen, ein solches aber ist an die entgegenstehende Natur unübertragbar. Man komme uns nicht mit der Anbetungswürdigkeit der menschlichen Natur Christi. Denn wenngleich diese auch den drei Personen gemeinsam, und insofern ein Wesensattribut Gottes ist, so kann doch die Anbetung

Christi, selbst auch als des Menschen, in letzter Instanz nur auf die Person desselben gehen, muß also seine Gottheit einbegreifen.

Den positiven Nachweis der Verwerflichkeit der Ubiquitätslehre, genügt es, ganz kurz zu skizziren. Christi Leiblichkeit erscheint in den Evangelien durchaus als örtlich und räumlich begrenzt, und zwar, sowohl nach wie vor der Auferstehung, wenn man diese Unterscheidung beachtet wissen will. Im Allgemeinen ist ja einleuchtend, wenn für Christi Leib die Formen des Raumes, Location, Locomotion und locale Circumscription nicht gälten, so würden die im Evangelium berichteten Thatsachen seines irdischen Lebens, als Geburt, Wandel auf Erden, Tod, Begräbniß, Himmelfahrt sammt und sonders illusorisch werden. Im Einzelnen aber mögen folgende Texte, als räumliche Verhältnisse von Christo aussagend, hervorgehoben werden: Joh. 11, 15: „Denn ich war nicht dort (ἐκεῖ zu Bethanien im Augenblicke, wo Lazarus starb)“; das. 7, 8: „Ich gehe nicht hinauf (ἀναβαίνω) zum Feste (nach Jerusalem)“; das. 4, 3: „Er verließ Judäa und kam wieder nach Galiläa“ u. dgl. m. Wie reimt sich das mit sein sollender Ubiquität des Leibes Christi? Vom Auferstandenen aber sagt der Engel (Mark. 16, 6): „er ist erstanden, er ist nicht hier (ὧδε); da ist der Ort, wohin sie ihn legten“. Vom Aufgefahrenen (die Himmelfahrt selbst müßte bei angenommener Ubiquität weg allegorisirt werden) bemerkt der Apostel Petrus (Ap.-Gesch. 3, 21): „den die Himmel aufnehmen (richtiger: behalten) müssen bis zur Zeit der Wiederherstellung aller Dinge“, nachdem schon vorher (das. 1, 11) der Engel die über den Heimgang ihres Meisters erstaunten Jünger mit den Worten getröstet hatte: „er wird eben so zurückkommen, wie ihr ihn habt auffahren gesehen“. Aufgefahren sitzt er zur Rechten Gottes (Mark. 16, 19); man sage nicht, da des allgegenwärtigen Gottes Rechte nicht örtlich beschränkt sein kann, so müsse die zur Rechten Gottes sitzende Menschheit Christi auch omnipräsent sein; denn das Sitzen zur Rechten eines Königs bedeutet nach orientalischer Anschauung Theilnahme an seiner Herrschaft, daher wird in dieser bildlich zu verstehenden Redensart nichts Anderes, als die Erhöhung der Menschheit Christi und sein Antheil an der väterlichen Herrschaft ausgedrückt. — Traditionszeugnisse wolle uns der Leser in einer so einfachen Materie erlassen. Ich bemerke nur, daß diese Auffassung insofern auch vom kirchlichen Lehramte

und zwar auf dem zweiten allgemeinen Concil von Nicäa verurtheilt worden ist, als diese Synode die Behauptung der Ikonoklasten, die menschliche Natur in Christo sei *ἀνεπίγραφος* (incircumscripta) und darum im Bilde undarstellbar, abwies.

Uebrigens aber ist auch bald einzusehen, daß diese seltsame Lehrmeinung den Zweck nicht erreicht, zu welchem sie herangezogen ward. Man wollte die Anwesenheit des Leibes Christi im hl. Sakramente dadurch stützen. Darauf ist zu erinnern: soll die eucharistische Präsenz mit der in Gemäßheit der Ubiquität statuirten zusammenfallen, so ist entweder Alles und Jedes Eucharistie, oder aber nichts; denn die Anwesenheit Christi im Sakramente kann ja nun von der allgemeinen, allen Raum umfassenden, nicht mehr unterschieden werden. So wenig also erleichtert die Ubiquitätslehre das Abendmahlsdogma von der realen Präsenz, daß es selbes vielmehr zerstört. Die Anwesenheit des Leibes Christi im Sakrament auf Erden, an vielen Stellen zur selben Zeit, kann nur als Replication und Multilocation desselben gefaßt, und muß diese als Wirkung der göttlichen Machtfülle begriffen werden. Vgl. Sakr.-Lehr. Bd. 1, S. 418 f.

Aus dem Erörterten entnehmen wir als positive Folgerung für die Christologie, daß Christi menschlicher Leib unbeschadet seiner Aufnahme in den Himmel Gestalt, Form, determinirte Größe, Ausdehnung, überhaupt alle wesentlichen Attribute der Körperlichkeit beibehalten hat, wenngleich solche Attribute im Verhältniß zur diesseitigen Existenzweise des Körpers im Zustande der Verklärung beträchtlich modificirt sind. S. Eschat. S. 319 ff.

b) Besondere Folgerungen aus der hypostatischen Union, d. i. die specielle Christologie.

α. Der Wille und die ethische Vollkommenheit Christi.

§ 8.

1. Einleitung zur speciellen Christologie. — Die hypostatische Union, welche wir bis heran in ihrem Grunde und im Allgemeinen betrachtet haben, soll nunmehr ihren allseitigen Wirkungen nach im Einzelnen erwogen werden. Damit ist sofort der Name dieses, übrigens äußerst schwierigen und dornenvollen Traktates, der jedoch,

weil es sich um die Person unseres Herrn im Detail handelt, an Interesse und Wichtigkeit schwerlich gegen irgend einen dogmatischen Ort zurückstehen möchte, hinreichend gerechtfertigt. Wir wollen also in Untersuchung nehmen, wie — auf Grund der hypostatischen Union — Christi Person in der Ganzheit ihres Wesens sowohl nach seiner göttlichen, als nach seiner menschlichen Seite, und weiter auch nach den verschiedenen einzelnen Anlagen, Kräften, Eigenschaften der letztern positiv sich gestaltet. Noch näher aber kann unsere Aufgabe folgendermaßen bestimmt werden. Indem wir hier nämlich als bekannt voraussetzen müssen, wie das göttliche und wiederum wie das menschliche Wesen, jedes für sich und gesondert betrachtet, beschaffen sind,[1] so haben wir es, obschon wir christologisch beide in ihrer hypostatischen Vereinigung betrachten, doch eigentlich bloß mit der menschlichen Natur zu thun, um zu zeigen, wie diese sich auf Grund jener Union mit der Gottheit sonderthümlich gestaltet; denn das göttliche Wesen, ewig sich selbst gleich und wandellos, kann auch durch Aufnahme der menschlichen Natur Christi keinerlei Veränderung untergehen. So ist denn im Grunde nur die Einwirkung, welche die Gottheit kraft der hypostatischen Union auf die Menschheit Christi ausgeübt, Gegenstand der Untersuchung. Daß sich hiermit der Unterschied der menschlichen Natur in Christo von der gemein-menschlichen Natur in jedem andern Menschen herausstellen muß, leuchtet ein. Wenn wir indeß auch das göttliche Wesen an sich nicht zum Ausgangspunkte unserer Betrachtung zu nehmen haben, so dürfen doch bei den Einzelfragen über das Erkennen, Wollen, Gemüthsleben Christi die bezüglichen göttlichen Wesensattribute auch im Einzelnen nicht außer Betracht gelassen werden, um das ganze Erkennen u. s. w. des einen gottmenschlichen Christus, so weit es möglich ist, richtig zu beurtheilen. — Die Anwendung und Durchführung der Grundsätze der hypostatischen Union auf die einzelnen Theile, Momente, Seiten der menschlichen Natur in Christo ist sohin unsere Aufgabe.

Da wird es sich denn ohne alle Weiterung ganz von selbst verstehen, daß wir die menschliche Natur in Christo durch ihre hypostatische Union mit der Gottheit uns vorstellen müssen als in jeglicher

---

[1]) Dogmatisch belehrt darüber der Traktat von Gottes Wesen und Attributen; sowie die der Schöpfungslehre angehörige Anthropologie; sieh Schöpfungsl. 115 ff.

Beziehung zur höchsten und reinsten Vollkommenheit, deren die menschliche Natur überhaupt nur fähig ist, gesteigert und erhoben, indem die göttliche Natur auf die ihr hypostatisch, d. h. in unergründlich inniger Weise geeinte menschliche von sich aus alle Vorzüge, deren die Menschheit fähig ist, überströmen läßt. Was immer nur Großes und Herrliches gedacht werden mag, so lange es nicht dem Begriffe des Menschen widerspricht, steht kraft der hypostatischen Union der Menschheit Christi zu. Diese Erhebung der menschlichen Natur in Christo heißt bei Vätern und Theologen ihre Vergöttlichung (θείωσις, deificatio), welche jedoch, da die Union der Naturen ihre Differenz nicht aufhebt, durchaus nicht als eine eigentliche Vergottung der Menschheit Christi gefaßt werden darf.

Indeß der, allgemein gehalten, ganz richtige Grundsatz der Deification bedarf doch sofort einer nähern Beschränkung. Wir bemerkten schon oben S. 62 u. 86, der Sohn Gottes war frei, wie in der Annahme der Menschheit überhaupt, so auch in dem Vollkommenheitsgrade, nach welchem er diese an sich nehmen wollte. Das will aber in Bezug auf die in Untersuchung stehende Würde der menschlichen Natur Christi sagen: Wenn Gottes Sohn bei der Menschwerdung der Einwirkung seines Wesens auf die anzunehmende menschliche Natur ihren ordentlichen und ungehemmten Lauf ließ, dann allerdings mußte letztere sofort zur gedenkbar höchsten Vollkommenheit gesteigert werden. Aber es konnte der Sohn Gottes freilich auch — bis zu einem gewissen Punkte, s. oben — diesen Einfluß beschränken, seinen ordentlichen Lauf hemmend, und das konnte geschehen aus den liebevollsten und weisesten Absichten. Solche Beschränkung hat nun aber laut der christlichen Offenbarungslehre bis zur Auferstehung wirklich stattgefunden; und zwar ist sie eingetreten zum Behufe des Genugthuungswerkes, welches der Erlöser durch Gehorsam in Leiden und Tod, durch Uebernahme unserer Sündenstrafen und Uebertragung derselben unter den peinlichsten Umständen, geleistet hat, sowohl um überreiche Früchte derselben zu erzielen, als auch um uns selbst in den schwierigsten Lagen unseres Lebens sein erlauchtes Beispiel nicht vorzuenthalten. Es ist ja leicht einzusehen, daß solche Schwäche des Leibes (Ermüdung) und der Seele (Traurigkeit), wie das Evangelium sie berichtet, daß weiterhin die Leidensfähigkeit, wie sie in der heil. Passion so furchtbar sich bethätigt hat, daß endlich der schaurige Tod

des Herrn nicht selbst zum Debitum der hypostatisch durchwohnten Menschheit gehören können, oder w. d. i., daß solche Zustände, wenn gleich bei der Inkarnation das Vollmaß der Wirkung der Gottheit auf die Menschheit eingetreten wäre, ungedenkbar sein würden. — Durch solche freigewollte Beschränkung treten nun bei Christo seiner Menschheit nach zwei unterschiedene Lebensstadien ein, welche zu unserm diesseitigen und jenseitigen Lebensstadium, dem Stande der Vorbereitung (status *viatoris*) und dem Stande der Vollendung (status *metae*) in Analogie stehen. Bei Christo pflegt man sie den Stand der Erniedrigung oder Entäußerung (status *exinanitionis*)[1]) und den Stand der Verklärung (status gloriae sive *glorificationis*) zu nennen. Begrifflich genommen ist also die Erniedrigung der Stand der zum Behufe einer durch Leiden und Tod zu leistenden Genugthuung zurückgedrängten, in ihrem Vollmaß suspendirten Einwirkung der Gottheit auf die Menschheit Christi, und sie wird zeitlich abgegrenzt durch die beiden Endpunkte der Empfängniß und des Todes, bez. der Auferstehung; die Verklärung aber ist der Zustand voller ungehemmter Einwirkung derselben auf dieselbe, datirend von da ab für alle Ewigkeit. Diese beiden Stadien im Leben Christi entsprechen unserer dies- und jenseitigen Daseinsform um so mehr, als auch Christus, wie wir in der erstern die Seligkeit der andern zu verdienen haben, durch seine Genugthuungsleistung in dem Stande der Erniedrigung die Glorie seiner Verklärung, obwohl sie ihm bereits auf Grund der hypostatischen Union zukam, neuerdings (novo titulo) sich hat verdienen wollen. So war denn auch Christus bis zu seinem Tode viator (in via constitutus), und in diesem seinem irdischen Wandel hat er die Erlösung vollbracht; nach und mit der Auferstehung ist auch er, wie wir es sein werden, *comprehensor* (in termino constitutus), seiner Menschheit nach den auch für sich selbst menschlich verdienten Lohn genießend. — Daher dürfen wir uns denn bei den Detailbestimmungen der speciellen Christologie nicht unbedingt durch die Grundsätze der Deification leiten, müssen vielmehr die letztern, so weit die Tage des Fleisches in Betracht kommen, durch die Anforderungen des Genugthuungswerkes sich ausgleichen

[1]) Man bezeichnet diese Zuständlichkeit bei Christo auch als die „Tage des Fleisches“ (in diebus carnis), wo denn das „Fleisch“ den gestempelten Sinn der menschlichen Natur in ihrer Gebrechlichkeit hat.

lassen. Daß aber diese vorzugsweise Gegenstand unserer Darstellung sein müssen, versteht sich angesichts unserer Aufgabe, die Erlösung zu behandeln, ganz von selbst.

2. Allgemein geschichtlicher und kritischer Ueberblick. — Anlangend den Grad oder das Maß, in welchem für den Stand der Erniedrigung jene Zurückdrängung der vollen Deification bei der menschlichen Natur vorzustellen sei, bemerken wir bei den Theologen eine beträchtliche Differenz, welche mehr oder minder sich fast durch die ganze specielle Christologie hindurchzieht. Wir wollen beiderlei Auffassung, die der ältern und der neuern Theologie nennen, ohne damit sagen zu wollen, daß alle ältern Theologen der einen und alle neuern der andern Ansicht beipflichten, noch auch, daß bei allen Theologen der einen oder andern Richtung in sämmtlichen einschlägigen Punkten volle Uebereinstimmung herrsche, sondern nur, um für den allgemeinen Ueberblick, den wir versuchen, einen durch die vorwaltende Tendenz der Auffassung berechtigten Gesammtausdruck zu gebrauchen. Die ältere Theologie also ist bestrebt, der Einwirkung der Gottheit auf die ihr hypostatisch verbundene Menschheit bereits für die Tage des Fleisches (was wir stets, ohne es jedesmal zu sagen, vermeinen) die thunlich größte Tragweite einzuräumen, so weit das nur immer noch mit der Wahrheit des Erniedrigungsstandes, wie die hl. Schrift diesen schildert, selbstredend insbesondere mit der Wahrheit der in Leiden und Tod vollzogenen Genugthuung verträglich ist, oder anders ausgedrückt: sie sucht für diese Lebensperiode die Suspension der competenten Einwirkung auf das Minimum zu beschränken. In diesem Bestreben vertheidigt sie im Allgemeinen die Auffassung, jene Beschränkung des Einflusses der Gottheit gelte nur für den Leib und die in unmittelbarer Beziehung zum Leibe stehenden niedern Seelenkräfte, während die höhern Vermögen der Seele sofort und beständig im Voll-Besitz und Genuß der aus der Union emanirenden Vorzüge gewesen. Die neuere Theologie nimmt dagegen keinen Anstand, jene interimistische Hemmung auch auf die höhern Seelenkräfte zu erstrecken, und also den Stand der Entäußerung auf die menschliche Natur in ihrer Ganzheit auszudehnen. Aus dieser Verschiedenheit in der Grundanschauung ergeben sich dann aber im Einzelnen namhafte Differenzen. Die ältern Theologen lehren nämlich nun folgerichtig, im irdischen Stadium seines Lebens war Christus

zwar, wie wir es sind, in via, indeß dies doch nur seinem Leibe nach und bezüglich seiner Seele nur, inwieweit diese durch die leibliche Zuständlichkeit unmittelbar afficirt wird, während er der höhern geistigen Seite nach von Anfang an in termino sich befand; daher das Diktum: Christus war *viator* und *comprehensor* zugleich. So wird denn consequent die selige Anschauung Gottes, denn sie ist ja ein geistiges Erkennen höherer Art, der menschlichen Seele Christi vom Augenblick der Empfängniß an und für den ganzen Stand der Erniedrigung vindicirt. Die Neuern, indem sie die ganze menschliche Natur für die dies carnis als in via constituta begreifen, lassen die selige Anschauung erst mit dem Stande der Verklärung eintreten. Weiterhin hat nach der ältern Auffassung in der menschlichen Erkenntniß Christi auch während seines irdischen Lebens eine Vermehrung und Steigerung in Wahrheit nicht stattgefunden; das Wachsthum derselben ist nur eine allmälig fortschreitende Kundgebung des innerlich stets in vollem Maße vorhandenen Wissens nach außen, während die neuere Ansicht geneigt ist, eine solche Zunahme menschlichen Erkennens für die irdische Periode einzuräumen. Wir wollen hier noch nicht die Differenz genauer präcisiren und im Einzelnen verfolgen, sondern nur noch bemerken, daß diese Differenz auf den Umfang der Verklärung selbst bestimmend einwirken muß, denn während diese nach der ältern Theologie auf den Leib und die niedern Seelenkräfte beschränkt wird (die geistige Seele selbst hatte ja gleich anfangs die Vollendung erreicht), ward nach der andern Auffassung die ganze Menschheit Christi, als sie den Stand der Entäußerung verließ, glorificirt.

Fragt der Leser nach unserm Urtheil über diesen Unterschied der Auffassung, so müssen wir ein allgemeines Urtheil in Bausch und Bogen ablehnen, uns vorbehaltend, bei dem Detail in nähere Würdigung einzugehen. Von vornherein läßt sich doch schwer ausmachen, wie weit die Vergöttlichung der menschlichen Natur Christi gehemmt vorgestellt werden muß, um damit seine Leidens- und Todesbefähigung vereinbar zu finden, und läßt sich das um so weniger entscheiden, als dabei nicht einzig die innere Nothwendigkeit, sondern auch der freie Wille des Sohnes Gottes den Maßstab der Beurtheilung abgeben muß. Damit wären wir an die hl. Schrift verwiesen; allein ihre Aeußerungen sind mitunter so vieldeutig und

unbestimmt, daß sie auch ihrerseits die Sache nicht sofort und vollends erledigen. Während z. B. sofort vom Menschgewordenen versichert wird (Joh. 1, 16), daß in ihm die Fülle der Gnade und Wahrheit, sagt doch der Auferstandene von sich selbst (Luk. 24, 26), daß er durch Leiden in seine Herrlichkeit eingehen mußte; und während es einmal heißt, daß die Fülle aller Schätze der göttlichen Weisheit in ihm verborgen (Koloss. 2, 3), wird doch auch wieder gesagt, daß er wie an Alter, so an Weisheit zugenommen habe (Luk. 2, 52), sowie, daß der Sohn weder Tag noch Stunde des Gerichtes wisse (Mark. 14, 32). Wenn so die Entscheidung zwischen beiderlei Auffassung im Großen und Ganzen schwer zu treffen ist, so muß doch überhaupt ein Unterschied zwischen dem Stande der Erniedrigung und der Verherrlichung durchaus festgehalten werden (nach Philipp. 2, 5 ff.), da er in jener durch Gehorsam die Glorie sich verdient und die Genugthuung, in der unsere Schuld gesühnt ward, geleistet hat. Dennoch aber wollen wir, obschon das Genauere für die Detailbesprechung zurücklegend, auch schon hier im Allgemeinen unser unmaßgebliches Urtheil dahin formuliren, daß wir überhaupt mehr der ältern Auffassung zuneigen, und zwar sowohl wegen der größern Auktorität, welche ihr von außen zur Seite steht (darauf kommen wir je an seiner Stelle zurück), als auch wegen der größern innern Consequenz, mit welcher sie durchgeführt wird. In letzterer Beziehung will ich hier nur Eins hervorheben. Die absolute Sündenlosigkeit und zwar als ein non posse peccare wird von allen rechtgläubigen Lehrern unserm Heilande auch für das irdische Leben mit solcher Uebereinstimmung beigelegt, ist auch an sich so stark verbürgt, daß sie mindestens als sententia fidei proxima, welche keine Meinungsverschiedenheit duldet, gelten muß. Nun aber besagt solche Impeccanz auf dem ethischen Gebiete des Willens für den Menschen überhaupt eine Beschaffenheit des sittlichen Grundvermögens oder der Freiheit, wie sie seiner Natur anerkanntermaßen erst in meta, und noch nicht in via eignet. Da nun aber solcher Anamartesie auf dem intellektuellen Gebiete des Erkennens die selige Anschauung Gottes also entspricht, daß beide Momente, hienieden für uns unerschwinglich und der jenseitigen Daseinsform vorbehalten, gleichen Schrittes neben einander hergehen; warum soll denn, wenn einmal Christo auch für die Tage des Fleisches, auf Grund der hypostatischen Union (denn

der Versuch, dieselbe anderweit zu begründen, ist gescheitert, s. unten) solche Unsündlichkeit beizulegen ist, der entsprechende Vollkommenheitsgrad menschlicher Erkenntniß, die selige Anschauung, angezweifelt oder gar geleugnet werden? An dieser Probe ersieht man die größere Folgerichtigkeit der ältern Darstellung. Freilich gebricht es ihr nun auch nicht an Schwierigkeiten, in unserm Falle: wie sich mit dem Stand höchster Seligkeit, der sich in der Anschauung Gottes ausdrückt, die durchaus festzuhaltende Wahrheit der Schmerzempfindung im Leiden und Tode vereinbaren lasse. Doch darüber an seinem Ort Näheres. Für die neuere Auffassung scheint im Allgemeinen hauptsächlich zu sprechen, daß sie einzelne Aussagen der hl. Schrift anscheinend natürlicher zu fassen in der Lage ist. Doch wir wollen das Detail uns nicht vorwegnehmen.

Zur Diathese des Stoffes sei noch erinnert, daß es sich zwar grundsätzlich und systematisch um die ganze menschliche Natur Christi in beiden Bestandtheilen handeln sollte, da indeß über die Leiblichkeit des Herrn apart das Nöthige schon oben beigebracht ward (S. 83 ff.), daß wir es hier nur noch mit der Seele unseres Herrn zu thun haben. Christi Psychologie wollen wir aber nach den beiden Grundvermögen der Seele in die Lehre vom menschlichen Wollen und vom menschlichen Erkennen zerlegen, indem wir, was etwa über Christi Fühlen und Empfinden dogmatisch zu erinnern ist, zur ersten Rubrik ziehen. Wir werden also von der ethischen und intellektuellen Vollkommenheit Christi, als des Menschen, handeln; daß jedoch dabei die entsprechende Bestimmtheit des göttlichen Wesens jedesmal in Betracht zu ziehen, versteht sich nunmehr ganz von selbst. Fragt man, warum wir gegen die sonst übliche psychologische Anordnung den Willen der Erkenntniß voranstellen, so geschieht das, weil die erste Partie, dogmenhistorisch viel genauer und umständlicher entwickelt als die andere, vielfach bei dieser letztern hodegetisch gebraucht werden muß. Im Ganzen übrigens haben wir nur zwei entschieden fixirte kirchliche Lehrbestimmungen vor uns: außer der gedachten Unsündlichkeit als sent. fidei proxima noch die Unterscheidung eines doppelten natürlichen Willens in Christo, die in Form strengen Rechtens dogmatisirt ist. Alles Uebrige unterliegt der freien Discussion, selbstredend mit der Einschränkung, daß die Grundlinien der kirchlichen Lehre von der Menschwerdung überhaupt nicht überschritten werden.

3. Der Monotheletismus. — Wollen wir über Christi Willen, zunächst seinen menschlichen verhandeln, so haben wir uns denselben zuvörderst, möchte ich sagen, zu erstreiten, d. h. seine Realität darzuthun. Er wird uns nämlich von der Irrlehre streitig gemacht, und heißt die Häresie, welche das unternimmt, der Monotheletismus: eine der berufensten in der alten Kirche, welche die letzte unter den großen im Orient aufgetauchten und discutirten Controversen über die Menschwerdung betrifft. Chronologisch gehört er dem 7. christlichen Jahrhunderte an; man dürfte angesichts der langen und schwierigen Verhandlungen wohl auch sagen: dies Jahrhundert gehört kirchengeschichtlich ihm an.

Ist Christus wahrer Gott und wahrer Mensch in der Integrität beider Naturen, so erscheint die Folgerung unumgänglich, daß er sohin auch einen göttlichen und einen menschlichen Willen, also einen doppelten Naturwillen hatte. Dennoch aber ward diese Folgerung von der Häresie, welche ja schon ihrem Namen nach auf einen Willen lautet, geleugnet. Wie soll man das begreifen? Kirchlicher Seits war doch die Zweiheit der Naturen in ihrer realen Differenz längst, besonders durch das große Concil von Chalcedon, festgestellt, und versicherten diese Häretiker wiederholt, die bezüglichen Entscheidungen aufrichtig zu respectiren. Wirklich ist das Verständniß dieser Häresie sehr schwierig, weil ihre Jünger und Anhänger ihre Herzensmeinung den sie drängenden Orthodoxen gegenüber zu verheimlichen, und um kirchlichen Censuren zu entgehen, auch wohl absichtlich in Dunkel zu hüllen suchten. Daher auch die Ansichten der Theologen über den Monotheletismus nicht in allen Stücken übereinstimmen. Wir wollen auf Grundlage der Darstellung eines so tüchtigen Forschers, wie es Petavius ist (*de dogm. cath., incarn.* lib. 8, capp. 1 seqq.), auf den ich den gründlichere Belehrung suchenden Leser verweise, diese Häresie zu erörtern und zu würdigen versuchen.

Wenn demgemäß die Monotheleten einen Willen in Christo lehrten, so lautete doch ihre Parole vollständiger: „ein Wille und eine Wirkungs- oder Handlungsweise im Heilande“ (*μία θέλησις — ἓν θέλημα —, μία ἐνέργεια* = una voluntas, una operatio). Die nächste Frage ist nicht sowohl, was überhaupt unter *θέλησις* und *ἐνέργεια* zu verstehen sei, als vielmehr, was von den Monotheleten darunter verstanden ward. Diese Frage ist aber dahin zu

beantworten, 1. daß sie unter „Willen“ nicht etwa bloß die einzelnen Willensakte (volitiones), welche vorübergehen, verstanden haben, sondern das Vermögen oder die Anlage (potentia, *δύναμις*) des Wollens selbst. Sohin war nach ihrer Ansicht in Christo die Kraft des Wollens zugleich mit ihren Bethätigungen, oder auch der Wille selbst mit seinen (zunächst immanenten) Aktionen nicht zwiefach, sondern physisch einfach; daß sie 2. unter „Wirkung“ oder „Energie“ alle sonstige Thätigkeit und Thätigkeitsäußerung der Natur verstanden, und durch Behauptung ihrer Einzigkeit in Christo alle menschliche Thätigkeitsäußerung sowohl die der geistigen Seele als des stofflichen Leibes in Abrede stellten. Außer dem Willen hat ja die Seele noch viele andere Vermögen, Denk-, Anschauungs-, Gefühls-Vermögen u. dgl.; dann folgt das halb geistige, halb körperliche Vermögen der Sprache, dann die bloß leiblichen Vermögen der Bewegung, der Nährung u. dgl.; ja selbst die Funktionen, welche bei uns unwillkürlich und nothwendig sind, welche aber bei Christo wie alle Regungen der menschlichen Natur, weil von der hypostatisch unirten Gottheit beherrscht, sammt und sonders willkürlich frei waren, wie das Athmen. Alles das scheint von der Energie im Sinne der Monotheleten nicht ausgeschlossen, oder vielmehr es erscheint wegen der behaupteten Einzigkeit der Energie recht eigentlich ausgeschlossen, d. h. aller und jeder Selbständigkeit beraubt. Die Benennung Monergeten wäre daher zum Ausdruck des Irrthums eben so passend und wohl noch passender. Und endlich 3. ist zu sagen, daß diese Energie eben so wie der Wille nicht nur im aktuellen, sondern auch im potentiellen Sinne verstanden ward, so daß also die Gesammtthätigkeit der menschlichen Natur nicht bloß in den vorübergehenden Aeußerungen, sondern auch in ihrer bleibenden Anlage mit einzubegreifen ist. Man kann daher das Verhältniß der *θέλησις* zur *ἐνέργεια* auch auffassen in dem Nacheinander der Momente. Die Selbstbethätigung einer rationellen Natur bekundet sich in der Abfolge: Erkennen, Wollen des Erkannten, Ausführen des Gewollten, d. h. Handeln. Vom Erkennen ist im monotheletischen Lehrsysteme freilich keine Rede; allein indem man offenbar die gesammte Thätigkeit der menschlichen Natur in Abrede zu stellen intendirte, ward dasselbe stillschweigend mit einbegriffen. Die beiden folgenden Momente, Wollen und Handeln, diese aber sowohl potentia als actu, wurden dann durch *θέλησις* und *ἐνέργεια* ausdrücklich

bezeichnet, so jedoch, daß die bei uns unwillkürlichen Aktionen des Leibes, weil sie bei Christo willkürlich waren (somit ein Erkennen zur Voraussetzung haben), eingeschlossen sind. So genommen ist die Energie das consequens zur Thelese als deren antecedens; daher die bei ihnen beliebte Argumentation, daß die Einheit des Willens die Einheit der Energie nach sich ziehe. Indeß wie man auch in einer oder anderer der erörterten Weisen den Begriff der Energie präcisiren mag, wenn unsere Häretiker von einer Energie in Christo sprechen, welche sie die göttliche, oder da sie doch nicht gerade alle Mitbetheiligung der menschlichen Natur in Abrede stellen wollten, lieber die gottmenschliche (μία θεανδρικὴ ἐνέργεια) nannten, so kann das vernünftiger Weise nur den Sinn haben, daß sie zunächst den Willen, aber mit demselben auch jede andere sonstige Thätigkeit der menschlichen Natur in Christo verkannten, das will sagen, daß sie die gesammte Thätigkeit der Person Christi, auch die scheinbar menschliche, auf die göttliche Natur als ihr eigentliches und alleiniges Princip zurückführten. So ergibt sich allerdings eine vollkommen klare Vorstellung dieses christologischen Lehrsystems, und diese ist sonder Zweifel, wenn man die Tendenz desselben ins Auge faßt, die allein richtige. Nicht jedoch, als ob die Monotheleten sich frei und offen zu solcher Ansicht bekannt hätten, höchstens daß die eigentlichen Häupter der Häresie, wenn sie unter sich waren, oder gedrängt von den Gegnern nicht ausweichen konnten, und auch dann nur mit halber Zunge zu solchem Bekenntniß sich herbeiließen. Für gewöhnlich suchte man vielmehr einem solchen offenen Geständniß sich zu entziehen. Denn da man dem Concil von Chalcedon, welches gelehrt hatte, daß beide Naturen in Christo unvermischt, jede in ihrer Eigenthümlichkeit vollständig fortbestehen, beizupflichten wenigstens vorgab, so war es ja handgreiflich, daß mit der Leugnung menschlicher Kraft in gedachtem Sinne folgerichtig auch der Bestand der menschlichen Natur selbst geleugnet werden mußte, denn wie kann irgend eine, gleichviel welche, Substanz ohne ihre Kraft und deren Aeußerung oder Bethätigung vorgestellt werden? Substanz, Kraft und Thätigkeit sind ja nur drei Momente des Einen und Selbigen. Substanz ist der Grund der Kraft und Kraft ist das Leben, so wie Handlung die Bewegung der Substanz ist; eine Substanz oder Natur ohne ihre Kraft und deren Aeußerung ist eben gar nichts, ist ein vollkommenes Nonsens.

Wie wollten da die Monotheleten am Concil von Chalcedon vorbeikommen? Man suchte also die Sache ins Trübe zu ziehen, um im Trüben besser fischen zu können. Von der Einheit der Energie redete man nicht gern, weil hier der Widerspruch mit der Kirchenlehre gar zu leicht ersichtlich war; lieber sprach man von der Einheit des Willens in Christo,[1]) denn dieser Behauptung konnten sie die Wendung geben (wozu sie sich auch vorkommenden Falles unverschämt genug verstanden), als ob solche Einheit nicht im natürlichen, sondern im moralischen Sinne zu nehmen sei, als ob nur zwei entgegengesetzte, sich bekämpfende Willen, wie sie bei uns, wo Sinnlichkeit und Gnade den Willen in entgegengesetzter Richtung ziehen, vorkommen, von ihnen geleugnet würden, damit ein solcher Zwiespalt in Christo vermieden werde. Das hatte ja auch kein Rechtgläubiger jemals behauptet, da alle lehren, nicht nur der Wille, sondern die gesammte menschliche Thätigkeit Christi sei von der göttlichen Person beherrscht und geleitet worden, indem sie in willigster Folgsamkeit dem von der göttlichen Person ausgehenden göttlichen Willen sich stets und in Allem fügte, ohne jedoch damit ihre eigene, spontane Kraft einzubüßen. Natürliche Zweiheit und sittlicher Zwiespalt sind zwei sehr verschiedene Sachen. Weil bei den Seligen im Himmel die vollkommenste Uebereinstimmung ihres Willens mit dem göttlichen besteht, haben sie damit ihren menschlichen Willen und folgeweise ihre menschliche Natur verloren? Durch solche Zweideutigkeit haben die Monotheleten Manche, und selbst den unzweifelhaft rechtgläubigen Papst Honorius getäuscht. Wollte aber Alles nicht fruchten, so half man sich wohl auch, um nur nicht die Wahrheit bekennen zu müssen, mit der Ausrede, man solle weder von einem noch von zwei Willen in Christo reden. Wohl mag es sein, daß es besser gewesen wäre, man hätte manche schwierige Fragen wenigstens nicht auf den Markt des öffentlichen Lebens gezogen; allein waren solche Punkte, und es geschah meistens in häretischer Tendenz, einmal anhängig gemacht worden, so mußten sie auch nach der Glaubensregel erledigt werden, was immerhin zur Aufklärung des christlichen Bewußtseins beitrug.

[1]) Dies wird wohl der Grund gewesen sein, daß die Irrlehrer hiervon den Namen empfingen, obwohl die Bezeichnung „Monergeten" die Natur des Irrthums besser ausgedrückt hätte.

Hätten nun die Monotheleten in Annahme eines einheitlichen Willens und Wirkens Christi die unbeschadet der Union fortbestehende Differenz beider Naturen aufrichtig geleugnet, so wäre ihr Lehrsystem immerhin verständlich; allein sie thaten das so wenig, daß noch auf dem 6. allgemeinen Concil eins ihrer Häupter, Macarius von Antiochien, betheuerte, er nehme dem Chalcedonense entsprechend in Christo zwei ungemischte Naturen an. Fragt sich nun also, wie sie den Unterschied der Naturen mit der Einheit des Willens und der Kraft vereinbaren zu können vermeinten. Sollte die (wahre) Existenz der menschlichen Natur neben der göttlichen zwar anerkannt, aber ihre Thätigkeit geleugnet werden, so mußte, da einleuchtender Maßen, was schlechthin todt und unwirksam, auch nicht vorhanden ist, diese Thätigkeit zwischen Sein und Nichtsein gleichsam in der Schwebe gehalten werden. Es hieß daher etwa, Wille und Kraft der menschlichen Natur schwinde vor der göttlichen mit ihr zusammentretenden, oder auch, die menschliche werde von der göttlichen Aktuosität verschluckt. Die freilich existirende menschliche Natur sei der göttlichen gegenüber reinweg willen- und kraftlos, sei ihr, welche allein thätig, ohne Regung und Bewegung völlig passiv hingegeben. So wollte man also nicht geradezu alle Betheiligung der Menschheit an den Willens- und sonstigen Aktionen Christi in Abrede stellen, erklärte diese jedoch für eine schlechthin passive, oder wie man sich gerne ausdrückte: werkzeugliche, dergestalt, daß die Menschheit lediglich als Organ (Instrument) der Gottheit Christi begriffen ward. Diese Ausdrucksweise kann, wenn die Werkzeuglichkeit im Sinne des Beherrscht- und Geleitetwerdens verstanden wird, hingehen; allein unsere Häretiker verstanden eine todte, willen- und kraftlose, in jedem Sinne unselbständige Werkzeuglichkeit. Damit ist aber wiederum der Grund des Mysteriums evertirt. Auch will die Anwendung dieser analogischen Bezeichnung hier wenig fördern; denn selbst die Axt in der Hand des Werkmeisters, um ein von ihnen gern gebrauchtes Beispiel der Instrumentalität anzuziehen, führt noch keineswegs auf die von ihnen intendirte Einheitlichkeit des Wirkens: die Axt ist ja nicht ohne alle eigene Energie, sie wirkt ihrer Natur gemäß in ihrer schneidigen Schärfe u. s. w. Weiter aber läßt sich eine geistige Substanz, wie es die menschliche Seele ist, auch nicht, soll ihre Realität bestehen, also depotenziren, um zu einem leb- und kraftlosen Instrument zu

verkümmern. Man berief sich dann gern (wie es ja auch die Monophysiten thaten) auf die menschliche Natur selbst, in welcher die leibliche Substanz als Werkzeug der sie informirenden geistigen Seelensubstanz zu begreifen sei. Allein auch diese Berufung, unter gewissen Beschränkungen zulässig, genügt weder für die monotheletische These, noch auch darf sie maßlos urgirt werden. Gesetzt nämlich auch, der Leib sei als Werkzeug der Seele zu bestimmen, als selbst todt und und von letzterer belebt, so kann offenbar die Seele nicht in gleichem Sinne bloßes (leb- und willenloses) Werkzeug der Gottheit sein oder werden; denn der Leib hat keinen Willen, welcher doch dem Geiste wesentlich ist: bilden ja Leib und Seele zusammen als wahre Theile erst das Ganze oder den Menschen, während Gottheit und Menschheit jede für sich in der Eigenthümlichkeit ihres Wesens bestehen und erst persönlich in Christo Eins (Einer) sind.

So muß es denn dabei bleiben: der Monotheletismus ist vom Monophysitismus nur dem Worte, nicht der Sache nach verschieden, indem letzterer das Dasein, der erstere das Leben und die Kraft der menschlichen Natur leugnet: Leben ist aber Bewegung auf Grund des Seins, und beide sind nur in Gedanken, nicht in Wirklichkeit auseinander zu halten. Sinkt daher unsere Häresie zum Eutychianismus herab, so kann weiter, wie wir schon oben zeigten, diese ganze häretische Richtung nur zum Abschluß und zur Ruhe kommen, indem sie alles Menschliche in Christo für unwirklichen Schein erklärt.

Es handelt sich also auch hier keineswegs um eine müßige Spitzfindigkeit, sondern um den Kern der Menschwerdung zum Behufe der stellvertretenden Genugthuung. Denn um den Monotheletismus nur gleich in seiner mildesten Form aufzufassen, wenn die Menschheit Christi in der Hand, so zu sagen, der göttlichen Person ein willenloses Werkzeug ist, wie kann da noch von einem freien, d. i. freiwilligen Gehorsam Christi gegen Gott, und wie kann fernerhin von einem durch solchen Gehorsam errungenen Verdienste Rede gehen? Ist denn Verdienst und Gehorsam, welche nur in der menschlichen Natur errungen, bez. geleistet werden können, ohne Willen und Willensbethätigung auch nur gedenkbar? So muß denn Genugthuung und Erlösung im christlichen Verstande mit diesem Irrthum hinfällig werden.

Die gesunde Lehre will also, daß so wie in Christo beide Naturen, obwohl innigst geeint, je in ihrer Eigenthümlichkeit fortbestehen, so auch zwei natürliche Wirkungsweisen und gleichfalls zwei natürliche Willen anzuerkennen seien. Die hl. Schrift bezeugt dies auch augenfällig genug. Was die Wirkungsweisen anbelangt, so berichten ja die Evangelien neben den göttlichen Handlungen Christi auch solche, die nur als wahrhaft und natürlich menschliche, wie sprechen, gehen, schlafen, essen u. s. w. begriffen werden können: wir haben das oben sattsam ausgeführt, s. S. 72 f. Rücksichtlich aber des Willens sei einfach an die berühmte Aeußerung Christi in seiner Agonie (Matth. 26, 29 und Parall.) erinnert: „wenn es möglich, gehe der Kelch vorüber. Doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe", in welcher ausdrücklich zwei Willen in Christo (denn der Wille Gottes des Vaters fällt ja wesentlich mit dem Willen Christi als des Sohnes Gottes zusammen) in einem zwar nicht moralischen, aber doch natürlichen Gegensatz zu einander aufgestellt werden. Auch die Stellen über den Gehorsam Christi (namentlich Phil. 2: „gehorsam bis zum Tode") sind hier beweisend. Unbeschadet dieser natürlichen Zweiheit ward aber doch die sittliche Uebereinstimmung beider in der Kirche stets festgehalten; s. unten Nr. 5. Im Innern des Herrn findet kein Zwiespalt statt, vielmehr waltet die schönste Harmonie und Uebereinstimmung, und zwar so, daß der göttliche Wille leitet und führt, der menschliche aber in treuester Folgsamkeit dem göttlichen sich ergibt, jedoch in eigener und spontaner Kraft; kurz: die Willensrichtung in Christo ist eine, der natürlichen Willen aber sind zwei.

Da das Geschichtliche nicht zu unserer Aufgabe gehört, so möge nur eben bemerkt werden, daß die beiden Patriarchen von Ct., Sergius und Pyrrhus, sowie der Patriarch von Alexandrien, Cyrus, als Erfinder des Systems gelten. Auch der beiden ersten Nachfolger auf dem Sitz von Neurom war der monotheletischen Häresie ergeben, und sogar Papst Honorius, wie einer seiner Nachfolger sich ausdrückt, puritatem sedis Apostolicae maculari permisit. Rüstige Kämpfer für den orthodoxen Glauben waren der Patriarch von Jerusalem Sophronius, und der hl. Abt Maximus, vielleicht der größte Theologe seiner Zeit; dann auch die Päpste, der hl. Martin und Agatho. Unter dem Pontificat des letztern, dessen Synodalschreiben

an die gleich zu nennende Synode, ein Seitenstück zu dem seines berühmten Vorfahren Leo an Flavius über die Menschwerdung, öffentlich vorgelesen und synodisch approbirt ward, als Constantin Pogonatus Kaiser war, erfolgte dann auf dem 6. allgemeinen Concil, dem dritten von Ct., die kirchenamtliche Verurtheilung dieser Irrlehre, nachdem sie beinahe ein halbes Jahrhundert (630—680) den Orient verwirrt hatte. Die bezügliche Entscheidung aus der 18. Sitzung (actio), welche das Symbolum von Chalcedon (s. S. 123 f.) über die Inkarnation vervollständigt, lautet im Anschluß an das letztere also: „Auch ein zweifach natürliches Wollen, oder zwei Willen unzertrennlich, unwandelbar, unzertheilbar, ungemischt verkündigen wir in ihm (Christo) nach der Lehre der hl. Väter".[1]) Damit jedoch das Mißverständniß, als ob dadurch ein Zwiespalt des Wollens in Christo angesetzt werde, ausgeschlossen sei, fügen die Väter ausdrücklich hinzu: „jedoch zwei Willen, die nicht einander entgegentreten, das sei fern, wie die gottlosen Häretiker sagten, sondern so, daß der menschliche Wille folgt, indem er nicht entgegenwirkt oder widerstrebt, sondern vielmehr seinem allmächtigen göttlichen Willen sich unterordnet".[2])

Zum Schlusse wollen wir einige Schwierigkeiten, welche der nunmehr festgestellte Lehrbegriff von zwei natürlichen Willen und zwei natürlichen Energien in Christo mit sich zu führen scheint, nicht unerwähnt und unerledigt lassen. Im Mittelalter galt nämlich der scholastische Grundsatz: „actiones sunt suppositorum". Ist nun suppositum gleich Person, so würde, scheint es, aus diesem Satze folgen müssen, daß der Herr, weil einpersönlich, auch nur eine Reihe von Handlungen und zwar, da die Person die göttliche ist, göttlichen Handlungen verrichten konnte. Wenn nun auch ein solches Diktum, welches die Approbation der Kirche nicht gefunden, ohne Gefahr, wie es auch von Einigen geschieht, in seiner Richtigkeit angegriffen werden dürfte, so wollen wir doch einräumen, daß es einen richtigen mit

---

[1]) *Καὶ δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν αὐτῷ καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως κατὰ τὴν τῶν ἁγίων πατέρων διδασκαλίαν κηρύττομεν.*

[2]) *Καὶ δύο μὲν φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπεναντία, μὴ γένοιτο, καθὼς οἱ ἀσεβεῖς ἔφησαν αἱρετικοὶ, ἀλλ' ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα καὶ μὴ ἀντιπίπτον ἢ ἀντιπαλαῖον, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι.*

der Kirchenlehre vereinbarlichen Sinn enthält. Es läßt sich nämlich nicht verkennen, daß bei rationellen Wesen der Person (in concreto) die Handlungen wirklich angehören. Aber wie? Da ist zu unterscheiden (vgl. oben S. 93 f.) ein doppeltes Princip, auf welches jede frei vernünftige Handlung (und bei Christo war alle menschliche Thätigkeit eine frei gewollte) zurückgeführt werden kann, das sogenannte principium *quo* (dingliches Princip) und das principium *quod* (persönliches Princip). Das erste ist stets die Natur oder die Substanz, da sie den Boden abgibt, auf welchem die Handlung entsteht; die Natur ist stets das Handelnde. Daneben ist dann freilich casu quo das principium quod die Person (der Handelnde), indeß doch auch wieder nicht gerade die Person abstrakt genommen oder die Persönlichkeit, sondern die Person in concreto, und diese ist, wie wir ja früher sahen, da der Unterschied zwischen Natur und Person nur cogitando vollzogen wird, nichts Anderes als die natura subsistens selbst. Muß daher für alle und jede Handlung die Natur als das wahre und eigentliche Princip angesetzt werden (weshalb diese auch als „substantialis motio naturae" definirt zu werden pflegt), so ist freilich bei rationellen Akten[1]) hinzuzufügen, die Natur „sofern sie subsistirt", — und das ist auch unter suppositum im Sinne der Scholastik zu verstehen —, allein damit ist dann offenbar der objektive Unterschied göttlicher und menschlicher Handlungsweise und der ihr je entsprechenden Willens- und sonstigen Aktionen in Christo durchaus nicht geleugnet. In seiner Anwendung auf Christum besagt also jener Grundsatz nur, daß alle seine Handlungen, die göttlichen wie die menschlichen, von einem und demselben Handelnden ausgehen, und darum aufs innigste geeint sind; wollte man aber hieraus auf nur eine Reihe einheitlicher und zwar göttlicher Handlungen in Christo schließen, so müßte damit auch der Unterschied der Naturen selbst, welche ja auch zuletzt in ihrer Subsistenz zusammenlaufen, aufgehoben werden. Richtig verstanden, will also jener Satz nur

---

[1]) Selbstredend einschließlich die Willensaktionen. Zur Zeit des Monotheletismus ward von den griech. Lehrern noch wohl ein Unterschied gemacht zwischen *θελήσεις φυσικαί* und *θελ. ὑποστατικαί*, welche letztere man auch wohl, indem man zwischen *θέλειν* und *βούλεσθαι* unterschied, *βουλήσεις* nannte. *Θέλειν* war ihnen das Wollen überhaupt, *βούλεσθαι* das bestimmte elektive Wollen, was nur aus der hypostatisch gedachten Natur seinen Ursprung haben kann.

sagen: es ist zwar stets der eine Christus, welcher handelt, aber handelnd setzt er eine doppelte Reihe von Handlungen in realer Unterscheidung, insofern Er, der Eine und Selbe, sie dennoch setzt entweder in der göttlichen oder in der menschlichen Natur, also daß diese in ihrer Objektivität entweder auf dem Boden der Gottheit oder der Menschheit entspringen. Aehnlich verhält es sich mit uns selbst, da wir ja z. B. das Essen wie das Denken auf dasselbe Ich beziehen, und doch beiderlei Akte so verschieden sind wie Geist und Materie. Wohl ist die Subsistenz beider Naturen in Christo eine und dieselbe, daraus folgt aber nur, daß beiderlei Handlungen, die göttlichen wie die menschlichen, Handlungen Christi sind, demselben Subjekte angehörig, keineswegs aber ihre Einerleiheit, und darum auch nicht die Einheit ihrer Wirksamkeit. Daß aber die Operationen wirklich nach den Naturen und nicht nach den Personen, auf welche sie zurückgehen, gezählt werden müssen, dafür haben wir beim dreipersönlichen, aber wesens(natur=)einen Gott ein einleuchtendes Exempel. Den Handlungen Christi, wie wir sie hier betrachten, entsprechen in der Gottheit selbst augenscheinlich nicht die innern Akte der Selbstbethätigung, sondern die äußern Werke (opera ad extra) der Erschaffung u. s. w. Nun gilt aber dort wegen der Einheit der göttlichen Natur (des göttlichen Wesens) im Wirken nach außen nur eine Operationsweise (unum universorum principium, 4. Syn. v. Later. Kap. *Firmiter*); wem könnte es auch beigehen, von einer dreifachen Energie oder einem dreifachen Willen Gottes nach der Zahl der Personen zu sprechen? Allerdings kann auch hier das göttliche Wesen nach außen nur thätig sein, sofern es persönlich ist, d. h. aber, insofern es überhaupt als persönlich, nicht aber insofern es unter dem dreifachen Personalcharakter des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes gefaßt wird. Und wenn wir auch nicht leugnen wollen, daß Gottes Dreipersönlichkeit seinem Wirken Merkmale der Trinität unbeschadet der Einheit aufprägt, so übersehen wir ja auch nicht, daß die Einpersönlichkeit Christi trotz des realen Unterschiedes zwiefacher Wirkungsweise dem gesammten Handeln die Signatur der Einheitlichkeit verleiht. Aber bei alledem ist unbestreitbar, daß beim Zusammentreffen von Natur und Person in verschiedener Anzahl die Form des Wirkens numerisch nach der Natur und nicht nach der Person bestimmt werden muß.

Eine zweite hier einschlägige Schwierigkeit betrifft die in der Kirchengeschichte berühmt gewordene Ausdrucksweise einer gottmenschlichen Wirksamkeit (*ἐνέργεια θεανδρική*, die Lateiner geben es ziemlich barbarisch mit *operatio deivirilis*). Sie rührt zunächst von (Pseudo-)Dionysius dem Areopagiten her, dessen freilich unechte, aber wohl schon im 3. oder 4. Jahrhundert entstandene Schriften im 6. Jahrhundert bekannter wurden und großes Ansehen genossen. Indeß auch andern angesehenen frühern Lehrern war der Ausdruck nicht fremd. An ihn klammerten sich nun die Monotheleten und wollten daraus ihren Irrthum vertheidigen, beziehentlich empfehlen. Sie bezeichneten nämlich das gesammte Handeln Christi als theandrisch; sie meinten freilich eigentlich ein blos göttliches Wirken und wollten durch das Attribut „gottmenschlich" nur die Mitbetheiligung der menschlichen Natur im früher gedachten Sinne todter Werkzeuglichkeit, die doch nur eine Vermischung beider Wirkungsweisen zur Einerleiheit erzielen kann, verstanden wissen. Man urgirte deshalb den Singular, fügte die Einheitszahl hinzu, und wollte in der so gefaßten *μία θεανδρικὴ ἐνέργεια* den genauen Sinn der Lehrmeinung ausgedrückt finden. Es versteht sich von selbst, daß die Ausdrucksweise so gefaßt eine falsche und ketzerische ist. Gleichwohl kann sie einen guten Sinn haben; und da es heut zu Tage fast hergebracht ist, vom „gottmenschlichen" Wirken unseres Heilandes zu reden, so lohnt es sich der Mühe, genauer zu bestimmen, in welchem Verstande so zu sprechen dogmatisch zulässig ist, und das Wort auch von den orthodoxen Lehrern gebraucht ward. Zuvörderst kann nun das Wirken Christi in demselben Sinne als ein „gottmenschliches" bezeichnet werden, in welchem Er selbst der Gottmensch ist. Er ist wahrer Gott und wahrer Mensch, und daher sein Handeln theils und bald göttlich, theils und bald menschlich, und gibt es also eine doppelte Reihe unterschiedener wahrhaft göttlicher und wahrhaft menschlicher Handlungen. „Gottmenschlich" heißt dann so viel als göttlich und menschlich, und die Composition im Adjektiv ist eine copulative. Es wird nicht zu leugnen sein, daß grammatisch also componirt werden kann; und evident ist auch, daß in solcher Auffassung dem Monotheletismus kein Vorschub geleistet wird.[1]) Doch

[1]) Es lohnt sich wohl der Mühe, hier einmal solche Wortbildungen grammatisch näher anzusehen. Petavius a. O., *de inc.* l. 8 cap. 10, 2, erinnert

reicht diese Erklärung keineswegs für alle Fälle aus. — Weiterhin aber können die Handlungen Christi in den Tagen des Fleisches, wenn man Christi Wirken in seiner Objektivität, gleichsam als opus operatum, im Erfolge (vom Grunde [Princip] desselben absehend) betrachtet, mit Fug in drei Klassen zerlegt werden: die rein göttlichen, die rein menschlichen und: die gemischten. Die letzten wären dann die gottmenschlichen. Diese Erklärung von theandrisch ist die des hl. Maximus, welcher seine Auffassung folgendermaßen exemplificirt. Wenn der Heiland blos durch einen innern Willensakt einen abwesenden Kranken heilt, so ist das nach ihm eine rein göttliche

sich das Substantiv *θέανδρος* nur ein einziges Mal, und zwar bei einem sonst ziemlich unbedeutenden Autor gelesen zu haben; des Substantivs *θεάνθρωπος* gedenkt er dort gar nicht; wenn es sich auch bei Kirchenschriftstellern, jedoch selten, vorfinden mag. Und so geläufig uns das Compositum „Gottmensch" ist, die Lateiner wagen solche Bildung gar nicht, und lassen es sich bei der Zusammenrückung *Deus-homo* genügen. Das Adjektiv *θεανδρικός* ist dagegen sehr häufig. — Copulative Zusammensetzung im Sinne des indischen „Dvandva" kennt die altgriechische, geschweige die lateinische Sprache beim Substantiv kaum; das *νυχθήμερον* (Zeitraum von Tag und Nacht) und zwar in neutraler Form möchte wohl das einzige Beispiel sein. Auch würde, wollte man *θέανδρος* oder *θεάνθρωπος* nach Maßgabe solcher Composition deuten, der Sinn ein verfehlter sein; denn es könnte dann nur einen Gott und einen Menschen bezeichnen, was vom Begriff des christlichen Gottmenschen weit genug absteht. Eher läßt sich *θεάνθρωπος* fassen nach Maßgabe der indischen „Karmadharaja-" d. h. jener Composition, in welcher, indem das zweite Glied durch das erste bestimmt wird, Begriffseinheit herrscht; wie etwa *ἰατρόμαντις*, ein Wahrsager, der zugleich ein Arzt ist, und zahlreiche andere. Theanthrop wäre demnach ein Mensch, der zugleich Gott ist, dessen Menschheit durch die Gottheit bestimmt wird (nicht umgekehrt). Man sieht schon, daß eine derartige attributive Composition sich der christlichen Anschauung wenigstens nähert, obgleich keineswegs dieselbe deckt; und begreift, daß wenn schon in solcher Zusammensetzung eine gewisse grammatische Kühnheit vorliegt, die Umdrehung ihrer Glieder: *ἀνθρωπόθεος* in Anwendung auf Christum durchaus unstatthaft sein würde, so wenig auch wir „Menschgott" sagen dürften. — Dagegen glaube ich, daß beim vom Substantiv abgeleiteten Adjektiv die Auffassung im Sinne des Dvandva möglich ist; ich berufe mich dafür auf das bekannte lateinische *suovetaurilia* sc. sacrificia und entsprechende griechische Bildungen. Genauer erwogen hat man in solchen Wörtern weniger eigentliche Composition, als syntaktische Abkürzung zu erblicken. Wie nämlich su-ove-taurilia = suilia ovilia taurilia, so bedeutet hiernach *θεανδρικὴ ἐνέργεια*, kann wenigstens bedeuten: *θεία ἐνέργεια* und *ἀνδρικὴ ἐν.*, gottmenschliches Handeln = göttliches (und) menschliches Handeln.

That; wenn er von Galiläa nach Jerusalem reiset, so ist sein Thun rein menschlich; als gemischt wird dann Christi Thun bezeichnet, wo er den Blindgebornen mit aufgelegtem Speichel berührt und so heilt, göttlich ist es in der Wunderwirkung, menschlich im äußern Heilungsverfahren. Analog können wir von uns behaupten: rein geistig ist der innere Gedanke, rein körperlich das Athmen, gemischt seelisch-leiblich das Sprechen, als körperlicher Ausdruck des geistigen Denkens. Auch diese Unterscheidung und somit die Bezeichnung einer Reihe von Handlungen Christi als gottmenschlich erscheint uns begründet und gerechtfertigt. Allein auch mit solcher Deutung wird man für die Richtigstellung des Wortes in den Werken der kirchlichen Schriftsteller immer noch nicht auskommen. — Es bleibt daher noch ein letztes Expediens zu verwenden. Auch wenn wir das Princip der Handlungen bei Christo heranziehen, dürfen, ohne daß der reale Unterschied zwischen göttlichen und menschlichen Aktionen aufgehoben wird, die letztern und zwar sämmtlich als gottmenschlich bezeichnet werden. Diese Handlungen sind nämlich wahrhaft menschlich, weil sie auf dem Boden der menschlichen Natur entstehen und in ihr vollzogen werden; dennoch aber auch insofern göttlich, als sie, wenn auch in menschlicher Natur, doch immerhin von der göttlichen Person gesetzt werden. So sind sie denn wahrhaft gottmenschliche, da die besondere Daseinsweise, in welcher die menschliche Natur dieselben vollzieht, die göttliche Hypostase ist. So verstanden ist die Bezeichnung der in menschlicher Natur gewirkten Aktionen Christi als gottmenschlicher sehr geeignet, ihren höhern Charakter, z. B. den unendlichen Werth, der ihnen aus der hypostatischen Union mit der Gottheit erwächset, zu signalisiren; und kann diese Bezeichnung ihrer wahren Menschlichkeit, ihrer Unterschiedenheit von den göttlichen in göttlicher Natur vollzogenen Aktionen keinen Eintrag thun. Die gottmenschlichen Handlungen Christi sind also eben die menschlichen, und darf daher diese Benennung nicht auf die göttlichen Handlungen Christi, weder des *λόγος ἄσαρκος*, wie die Weltschöpfung, noch auch des *λόγος ἔνσαρκος*, wie die Wunderwirkung durch bloßen Willensakt oder die eigene Auferweckung, bezogen werden, auf erstere durchaus nicht, auf letztere höchstens in dem entferntern, hier nicht in Anschlag kommenden Sinn, daß Christus sie gewirkt hat zwar in seiner göttlichen, nunmehr aber bereits mit der menschlichen unirten Natur. So

gewinnen wir nochmals die Doppelreihe wahrhaft göttlicher und wahrhaft menschlicher oder (sive) gottmenschlicher Handlungen bei entsprechender zwiefacher Energie; und der scheinbare Anhalt, welchen die letztere Bezeichnung dem Monotheletismus bot, ist ihm entrissen. Nicht durch jene göttlichen, sondern durch diese menschlichen oder gottmenschlichen Akte, welche Christus im Stande der Erniedrigung vornahm, hat er die Genugthuung geleistet und die Erlösung vollbracht. Nicht durch die Welterschaffung, wie einleuchtet, aber selbst nicht einmal durch seine Wunderthaten als solche, obwohl diese für die göttliche Heilsökonomie von großem Belange sind, sondern durch sein Leiden und seinen Tod, in Verbindung mit den übrigen Bethätigungen des menschlich-freien Gehorsams hat der Heiland uns erlöset. — Mir scheint, daß wir die Bezeichnung „gottmenschlich" in der Regel in dem zuletzt erörterten Sinne verwenden.

4. Die absolute Sündenlosigkeit Jesu. — Da der Wille das sittliche Grundvermögen des Menschen ist, so kann nun erst, nachdem ein wahrhaft menschlicher Wille mit der entsprechenden, wahrhaft menschlichen Wirkungsweise festgestellt worden, von der sittlichen Vollkommenheit Christi gehandelt werden; müßte diese ja sonst mit der ethischen Bestimmtheit des göttlichen Wesens zusammenfallen und damit ihren Charakter einbüßen, abgesehen davon, daß mit derselben dann ihre ganze Bedeutung für die stellvertretende Genugthuung und mehr oder minder auch menschliche Mustergültigkeit in Wegfall kommen würde. Die sittliche Vollkommenheit Christi, oder wie wir dann, um die menschliche Natur besonders hervorzuheben, lieber sagen, Jesu spricht sich nun dogmatisch zunächst nach der negativen Seite als seine absolute Sündenlosigkeit aus; und diese zerlegt sich wiederum in drei einzelne Bestimmungen folgender Fassung: a) Jesus war frei schlechthin von der Erbsünde und deren Folgen; b) Jesus war auch frei von all und jeder wirklichen Sünde; und c) Jesus war endlich frei selbst von der Möglichkeit des Sündigens. Für sämmtliche drei Sätze gilt von vornherein die Erwägung, daß derjenige, welcher gekommen war, von der Sünde zu erlösen, nicht selbst sündig und daher erlösungsbedürftig sein konnte, und dann, daß die hypostatische Union mit der Gottheit jedenfalls eine solche Erhebung der menschlichen Natur bewirkt und ausdrückt, welche die Sünde, die widergöttliche, schlechthin bis auf die letzte Spur beseitigen muß.

Indeß mit welcher Evidenz auch die Gründe für die absolute Impeccanz Christi sich aufdrängen mögen, es darf doch eine kurze Erörterung und Beweisführung um so weniger unterbleiben, als die in sie einbegriffene Unmöglichkeit des Sündigens allerdings große soteriologische Bedenken enthält.

a) Christi schlechthinige Anamartesie besagt also zuvörderst, daß er vom sündigen Erbe Adams völlig unberührt geblieben. Für diese Wahrheit wird Niemand ernstlich einen Beweis fordern, wie denn auch das Kirchenamt niemals hierüber sich zu erklären Anlaß fand, da es auch dem bösartigsten Häretiker, so lange er sich als Anhänger Christi bekannte, nicht beigehen konnte, dem Heilande Antheil am leidigen Erbe Adams beizulegen. Bei so einleuchtenden Wahrheiten genügt der Dogmatiker seiner Aufgabe mit einigen biblischen Bemerkungen. Da die hl. Schrift bekanntlich die Erbsünde nirgends förmlich mit diesem Namen bezeichnet, so ist es nur folgerichtig, daß sie auch niemals ausdrücklich das Freisein von derselben Christo vindizirt. Die biblische Beweisführung liegt hier in der so nachdrücklichen Bezeugung der gänzlichen Makel- und Sündenlosigkeit Jesu überhaupt. Außer andern Texten, welche wir bei Besprechung der zweiten These anziehen werden, verweise ich auf 1 Petr. 1, 19, wo Christus das „flecken- und makellose Lamm" (*ἀμνὸς ἄμωμος καὶ ἄσπιλος*) genannt wird. Näher gehört hierher die vorzüglich Kap. 15 des 1. Korintherbriefes durchgeführte Parallele zwischen Adam und Christus, in welcher V. 45 ff. letzterer der zweite Mensch (Adam) und, im Gegensatz zu ersterem als dem irdischen (*χοϊκός*), der himmlische (*οὐράνιος*) genannt, und ihm lebendigmachende Geistigkeit, d. i. der Ursprung des höhern Gnadenlebens, beigelegt wird. In solcher antithetischen Parallele zu Adam ist schlechtweg alle derartige Verbindung mit diesem, welche Christum in seine Sünde hätte verwickeln mögen, abgewiesen. — Handelt es sich jedoch um die Begründung dieses Freiseins von der Erbsünde, so könnte insoweit ein gewisses Bedenken entstehen, als die Wahl zwischen zweien Motiven gelassen zu werden scheint. Man kann sich nämlich zu diesem Behufe mit Ausschluß jeder andern Bezugnahme einfach auf die hypostatische Union berufen: man kann aber auch speciell die übernatürliche Geburt Christi von der in Kraft des hl. Geistes überschatteten Jungfrau heranziehen. In letzterm Falle wird man sagen müssen: Christus

ist und war darum von der Erbsünde unbehelligt, weil er gegen die Ordnung der Natur ohne Zuthun des Mannes von reiner Jungfrau wie empfangen so geboren ward, indem die Thätigkeit des heil. Geistes das männliche Princip ersetzte, weil also bei seiner menschlichen Origination, wenngleich ein wahrer Zusammenhang mit dem sündigen Geschlechte Adams mütterlicherseits stattfand, doch die gewöhnliche Ordnung menschlicher Abstammung väterlicherseits, welche die gelegenheitliche Ursache der Uebertragung der Ursünde ist, unterbrochen ward; kurz: Christus war frei von der Sünde Adams, weil er kein natürlicher Sohn desselben. Manche Theologen, zu denen auch Klee (Dogm. II, S. 470) zu gehören scheint, sind geneigt, bei der Begründung der Erbsündelosigkeit Jesu seine übernatürliche Abstammung ganz außer Acht zu lassen. Wir möchten das nicht, da ein solcher ursachlicher Zusammenhang zwischen beiden so zu sagen von selbst sich aufdrängt; und würden wir uns am liebsten so erklären: der nächste Grund solcher Prärogative Christi vor den andern Menschen liegt allerdings in seiner übernatürlichen Empfängniß, obschon dabei bestehen bleibt, daß die tiefere, aber entferntere Ursache derselben die hypostatische Union ist; d. h. als der Sohn Gottes in das Geschlecht der Menschen eintreten wollte, wählte er zu diesem Eintritt nicht nothwendiger, aber geziemender Weise den wunderbar übernatürlichen Weg durch den Schooß einer jungfräulichen Mutter, in Anbetracht, daß der gemeine Weg, durch das Gift der Ursünde zerrüttet und verunreinigt, die Sünde durch Abstammung im Geschlecht der Menschen fortpflanzen sollte. In solcher Erklärung liegt durchaus noch nicht, daß der Sohn Gottes nicht auch auf dem gewöhnlichen Wege die menschliche Natur hätte sündenfrei annehmen können. Wollte er das, dann war die gesetzmäßige Fortpflanzung der Sünde durch die gemeine Abstammung in Kraft wunderbar-übernatürlicher Dazwischenkunft zu unterbrechen; nach dem wirklichen Thatbestande aber stellt sich die Sache so, daß die übernatürliche Empfängniß (und Geburt) Christi so zu sagen als die natürliche Ursache seines Freiseins von der Erbsünde anzusetzen ist, während freilich diese selbst in der Menschwerdung des Sohnes Gottes, also in der hypostatischen Union ihre Ursache oder doch Veranlassung findet. — Es versteht sich, daß Christus mit der Erbsünde auch all ihrer Folgen los und ledig war. Somit unterstand Christus nicht der Begierlichkeit; der

„fomes peccati“ behelligte ihn nicht im allermindesten. Da nun (nach Jak. 1, 13 f.) jede (verstehe: innere) Versuchung von der bösen Lust ausgeht, was der Herr selbst (bei Matth. 7, 12) mit der Versicherung, daß aus dem Herzen alle bösen Thaten herrühren, zu bestätigen scheint, so folgt freilich, daß beim Heilande von einer innern Versuchlichkeit eben so wenig wie von einer mit Kampf gegen das „Gliedergesetz“ der Begierlichkeit verbundenen Vollbringung des Guten Rede sein dürfe: wir werden uns gleich unten weiter darüber erklären. Wie jedoch mit diesem gänzlichen Freisein von der Erbsünde bis auf die letzte Spur gewisse Schwächen und Gebrechen, welche wir als Folge der Sünde anzusehen pflegen, und bei uns auch mit Recht als Folge der Erbsünde betrachten, zu vereinbaren seien, darüber haben wir uns bereits oben S. 84 ff. ausgesprochen.

b) Christus war aber zweitens während seines Wandels auf Erden (denn von dem spätern Lebensstadium versteht es sich ganz von selbst) auch vollkommen frei von jeder, selbst der geringsten thatsächlichen Sünde. Das ist nun die Unsündigkeit Jesu im engern Sinne, über welche in neuer Zeit unter den außerkirchlichen Theologen viel ist verhandelt worden. Denn nachdem der in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts dort zur Blüthe gelangte Rationalismus dem Heilande, dessen wahre Gottheit in Kraft hypostatischer Union man längst als ein verschollenes Dogma obscurer Theologie aufgegeben, einen Vorzug um den andern abgesprochen, und seine Person auf den Stand eines ausgezeichneten zwar, aber von andern nicht wesentlich verschiedenen Menschen herabgesetzt hatte: glaubten manche und zwar gerade der bessern Theologen dem negirenden Drange gegenüber doch jenen Vorzug des Herrn noch aufrecht halten, und darin Uebereinstimmung der Meinungen retten zu können, daß Jesus sich vor allen Andern durchaus frei von der Sünde gehalten habe. In diesem Sinne ist jener Artikel von außerkirchlichen Theologen neuester Zeit biblisch sorgfältig und theils vortrefflich bearbeitet. Glaubenstreue Katholiken freilich haben sich erst in eine ihnen widerwärtige und ihrer Grundanschauung fremde Denkweise künstlich hineinzusetzen, um eine Möglichkeit des Sündigens beim Herrn, welche der Widerlegung zu bedürfen scheinen könnte, auch nur sich vorzustellen. So überflüssig daher der positive Nachweis dieser Unsündigkeit Christi für uns auch sein würde, so hat doch die Erbringung desselben nicht

blos polemisches Interesse, indem sie uns innerlich der Idee gottmenschlicher Würde in der Vorstellung näher führt.

Das biblische Argument für diese These ordnen wir nach folgenden Rubriken. Zuerst betrachten wir ausdrückliche Zeugnisse der hl. Schrift als auktoritativer Lehrmeisterin zu ihren Gunsten. So nennt denn dieselbe Christum in einhelligem Munde aller Hagiographen das schuldlose Schlachtopfer, das fleckenlose Gotteslamm, denjenigen, der keine Sünde gethan und in dessen Munde kein Trug erfunden, den Heiligen und Geliebten Gottes. Eine kleine Auslese von Texten mag genügen. 1 Joh. 3, 5 heißt es: „Ihr wisset, daß Jener erschien, um unsere Sünden hinwegzunehmen; und Sünde ist nicht in ihm". 1 Petr. 2, 22 (nach Jes. 53, 9): „Der da keine Sünde gethan, und in dessen Munde kein Trug erfunden". 2 Kor. 5, 21: „Der da von Sünde nicht wußte, den hat er (Gott Vater) für uns zur Sünde (Sündopfer, s. weiter unten Bd. 2) gemacht, damit wir in ihm würden Gerechtigkeit Gottes". Hebr. 7, 27: „Denn ein solcher Hoherpriester stand uns zu, heilig, unschuldig, unbefleckt, abgesondert von den Sündern, und über die Himmel erhoben". Vgl. auch das χωρὶς ἁμαρτίας desselben Sendschreibens. — Außerdem verbürgt uns zweitens Jesu Sündenlosigkeit das durch Gottesurtheil bestätigte Zeugniß der Menschen während des irdischen Wandels, und zwar der Menschen jeglicher Art, insbesondere sowohl der Feinde, wie der Freunde. Als Freunde mögen die Apostel gelten: wir berufen uns außer jenen lehrhaften Aussagen auf Ap.-Gesch. 2, 22, wo der Apostel Petrus den Heiland bezeichnet als „Jesum von Nazareth, der Mann unter uns bewährt in den Tugenden". Man mag auch, wenn man will, zu dieser Klasse von Zeugen des Landpflegers Pilatus Gattin (nach der Ueberlieferung: Claudia Procle) rechnen, welche den vor ihres Gatten Gericht Beschuldigten als den „Gerechten" bezeichnet (Matth. 27, 19): „Habe du nichts mit diesem Gerechten zu schaffen"; man mag selbst den Hauptmann der Scharwache unter dem Kreuze von den Freunden nicht ausschließen, der von des sterbenden Jesus Unschuld durch den Augenschein und die Himmelszeichen überwältigt ausrief (Matth. 27, 54): „Wahrhaftig, dieser Mann war ein Gerechter". Aber wenn man in dem Vorgeben, die Liebe besteche das Urtheil, das Zeugniß der Freundschaft zurückweiset, nun gut, dann verweisen wir auf die Angaben theils

vollends gleichgültiger, theils feindlich gesinnter Personen. Das Hosanna-Rufen der hebräischen Kinder (Matth. 21, 15 ff.), bereitete ihm ja das Lob aus dem Munde der Säuglinge und Unmündigen. Aber sogar die erbittertsten Gegner, gewiß unangreifbare Zeugen, welche nach seinem Blute lechzten, „da sie falsches Zeugniß wider ihn aufsuchten, so fanden sie keines" (Matth. 26, 60), obschon viele Zeugen gegen ihn auftraten. Sogar der Verräther Judas selbst kann sich nicht entziehen, indem er das Blutgeld des Verrathes den Gebern vor die Füße wirft, denn „es reuete ihn, daß er unschuldig Blut vergossen" (das. 27, 3). Durfte der Herr doch auch in Mitte derer, welche ihn ausspähten (nach Joh. 8, 46), ausrufen: „Wer von Euch kann mich einer Sünde[1]) zeihen?" Dem Zeugniß der Feindschaft, welche das Urtheil schärft, wird nirgends die Glaubwürdigkeit abgesprochen. Aber Beider, der Freunde wie der Feinde Zeugniß, es wird durch des Himmels Urtheil bestätigt. Urkund deß die dreipersönliche Gotteserscheinung zu Anfang und in Mitte des öffentlichen Lehramtes Christi, bei der Taufe und bei der Verklärung, (s. Matth. 3, 17 u. 17, 5, sowie die Parall.); auf welches Himmelszeugniß sich die Apostel auch späterhin beriefen, vgl. Ap.-Gesch. 10, 42, sowie Philipp. 2, 8 ff. — Thatsächliches Zeugniß für Jesu Unsündigkeit legt **drittens** ab die Ueberwindung jeglicher Versuchung von außen; von außen sagen wir, da er innerlich von Fleisch und Blut, wie wir eben zeigten, nicht versucht werden konnte. Von außen aber ist der Herr versucht worden sowohl durch den Teufel, als durch Menschen und zwar durch diese bald in schlimmer, bald auch in guter Absicht. Nachdem er unmittelbar vor Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit die große Versuchung des Lügners von Anbeginn im dreimaligen Angriff siegreich abgewiesen, Matth. 4, 1 ff. (Parall.), hat er auch im Verfolg derselben alle Versuche Satans, seine Berufsthätigkeit zu behindern, zu Schanden gemacht (vgl. Joh. 12, 31 und Luk. 22, 53). Auch die gut oder bös gemeinten Anschläge der Menschen, ihn in seiner vom Vater ihm gewordenen Sendung zu beirren, hat er sonder Schwanken und mit größter Entschiedenheit stets zurückgewiesen. Wollte ihn etwa das Volk, entzückt von seiner

---

[1]) Mag auch nach dem Zusammenhange ἁμαρτία a. d. St. mehr auf die Erkenntniß (Irrthum) gehen, so stehen ja absolute Irrthums- und Sündenlosigkeit in engstem Zusammenhange.

wohlthätigen Wunderkraft, zu seinem Könige ausrufen, er verschmähte den Reiz irdischer Herrschaft (Joh. 6, 15). Wollten die beiden Zebedaiden in wohlgemeintem Eifer als „Donnersöhne" die Hartherzigen, welche ihm Obdach verweigert, bestraft wissen, er gab dem Gefühl erlittener Kränkung keinen Raum (Luk. 9, 54). Schalten ihn die Jünger, daß er die lästige Zudringlichkeit der Kinder nicht abweise, er erwiederte: „Laßt sie immerhin zu mir kommen" (Matth. 19, 13 ff.). Begehrten die Söhne des Zebedäus hohe Stellungen im irdisch gefaßten Reiche Christi, nochmals ließ er sich durch den Glanz irdischer Herrschaft nicht bethören und wies jeden Gedanken daran zurück mit den Worten: „Ihr wisset nicht, was ihr begehret" (Matth. 20, 21 ff.). Versuchten ihn die Herodianer mit der Zinsmünze, wie nah hätte es unser Einem gelegen, zu Gunsten des über den Steuerdruck der Heiden murrenden Volkes zu antworten, er aber wich nicht um Haaresbreite von der gottgewollten Ordnung: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist" (Matth. 22, 16 ff.). Drückt Herodes seine Freude aus, ihn zu sehen, und begehrt von ihm ein Zeichen, er unterliegt nicht dem Reize, seine Wundermacht zu eigenen Gunsten verwendend einer augenscheinlichen Todesgefahr sich zu entziehen, da sie ihm zu solchem Zwecke nicht verliehen war, sondern schweigt lieber und läßt sich als Narren behandeln (Luk. 23, 8 ff.). Und als Pilatus es ihm an die Hand gibt, durch ein Wort, welches er zu sprechen, den Händen seiner Todfeinde sich zu entziehen, er spricht es nicht, weil er erkennt, daß nach des Vaters Willen die Geschicke sich nunmehr an ihm erfüllen sollen (Matth. 27, 14). Vielleicht fühlt mancher Leser nicht sofort die Kraft und das Gewicht der verzeichneten Thatsachen, weil er von Jugend ab, von der höhern Würde Christi überzeugt, gewohnt ist, alles das als selbstverständlich hinzunehmen. Versetzt man sich aber auch nur einen Augenblick auf den Standpunkt des Rationalisten, eines solchen, der von der Gottheit Christi noch nicht überzeugt wäre, welch eine Wucht von Versuchungen liegt für einen Menschen nach unserer Art in den beigebrachten Fällen; und der Herr, er geht ohne alles Schwanken und Zaudern mit vollster Entschiedenheit unbehelligt hindurch. — Faktisches Zeugniß für Jesu Sündenlosigkeit bringt viertens auch die Kritik von Jahrhunderten. Des Herrn irdischer Lebenswandel liegt in den Evangelien verzeichnet vor mit bedeutender Umständlichkeit: er ist von

Freund und Feind während beinahe zwei Jahrtausenden durchsucht, erforscht, verschlungen in verschiedenster Tendenz, sei es zur Erbauung, sei es zur Lästerung. Der Freunde Urtheil mag unberücksichtigt bleiben, der Feinde Bekenntniß erzwingt Beachtung. Nun aber, an Christi sittlichem Bilde, wie es uns aus den hl. Urkunden entgegenstrahlt, haftet so wenig ein Flecken, daß das scharfsichtige Auge der Erbitterung und des Hasses auch nicht einmal eine Unvollkommenheit an demselben hat entdecken können.[1]) Wo ist der Mann erfunden, in dessen Leben auch nicht die geringste sittliche Mangelhaftigkeit sich entdecken ließe? Und nun, man hat Christi Kirche gelästert, seine und ihre Lehre verhöhnt, aber an Christi Person hat sich kaum Jemand vergriffen. Des Christenthums ärgste Feinde schaudern zurück, wenn es gelten soll, über Christi moralische Person den Stab zu brechen; man gibt ihn dann doch lieber für einen gutmüthigen Schwärmer und Enthusiasten aus. Wirklich, wer an Christi Person sich heranwagen will, muß zuvor die Treue und Wahrhaftigkeit der Evangelisten angreifen; aber auch dann gilt, selbst nach Rousseau's, dessen christenfeindliche Gesinnung bekannt ist, Geständniß, es sei ein größeres Wunder, anzunehmen, die evangelischen Berichterstatter hätten einen solchen Heros erfunden, als, ein solcher hätte wirklich gelebt. Ein derartiges Musterbild moralischer Tugendgröße läßt sich eben nicht erfinden oder frei concipiren, kann vielmehr nur getreuer Ausdruck der Wirklichkeit sein. — Bei einem Manne fünftens, dessen sittlicher Charakter so klar und durchsichtig vorliegt, dessen innerer Lebensfond mit solch lauterer Wahrhaftigkeit und Klarheit sich ausspricht, wie es von Jesus in den Evangelien auch der erbittertste Gegner einräumen muß, kommt in der That viel darauf an, welch ein Zeugniß er in seinem innern Selbstbewußtsein von sich selbst

[1]) Gewisse Häretiker obscuri nominis in älterer Zeit sind freilich so weit fortgeschritten, bei den Worten Christi am Kreuze: „Mein Gott, wie hast du mich verlassen" Anstoß zu nehmen, indem man sie als Ausdruck der Verzweifelung faßte. Indeß selbst diese wollten darin nur eine momentane Schwäche finden: der besonnene Forscher, der darin zugleich eine Hindeutung auf Ps. 21 anerkennt, wird in jener Ejaculation nichts weiter entdecken, als den ergebungsvollen Ausdruck der Aufopferung der mit vollster Intension empfundenen Wucht seiner Leibes- und Seelenschmerzen. — Eine seltsame Irrlehre der alten Zeit wollte, daß Christus bei seiner Taufe dem Täufer seine Sünden bekannt habe, wie die andern Johannis-Täuflinge. Wir kommen im Text sogleich darauf zu sprechen.

ablegt. Also Herr Jesus, gib Antwort über Dich selbst, was sagst Du von Dir selbst? Denn am liebsten wird Jeder, der Dich nach den Evangelien kennt, und wollte er einstweilen auch nur einen Menschen in Dir anerkennen, Dir selbst glauben, so Du über Dich selbst redest. Nun aber, das ist die Antwort auf die gestellte Frage, wir bemerken im Leben Jesu nach den Evangelien auch nicht die leiseste Trübung des sittlichen Bewußtseins, welche doch, war sie vorhanden, bei der demüthigen Wahrhaftigkeit und Bescheidenheit seines Charakters hätte offenkundig werden müssen. Nicht nur betheuert der Herr wiederholt in betendem Zwiegespräch mit seinem Vater, daß er das Werk, so ihm aufgetragen, bis zum Ende ausgeführt habe -- kann ein Mensch, der sich irgend welcher Verschuldung bewußt ist, ohne allen Vorbehalt also beten? — sondern er durfte und konnte im Hochgefühl sittlichen Bewußtseins seinen Gegnern zurufen: wer von euch kann mich einer Sünde zeihen? Noch mehr, er konnte nach Joh. 14, 4 geradezu behaupten: „Es kommt der Fürst der Welt und er hat an mir auch nichts“. Nichts also, gar nichts hat der Böse an Christo. Das wird nicht leicht ein bloßer Mensch jemals von sich aussagen können; je edler und sittlich größer er ist, desto weniger; denn der sittliche Adel macht ja in demselben Grade Mangel an Selbstkenntniß und Selbsttäuschung unmöglicher, je unzertrennlicher Selbsterkenntniß und Sittlichkeit sind. Hierbei verdient ein Umstand besonders hervorgehoben zu werden. Im Leben Jesu, so rein und lauter, so demüthig und bescheiden, entdecken wir nicht die geringste Spur der — Reue. Gewiß, wenn auch nur ein Schatten der geringsten Verschuldung, verschwindend für andere auch die besten Menschen, sein Inneres getrübt hätte, es hätte bei der Wahrhaftigkeit seines Charakters solche Trübung sich irgendwie aussprechen müssen; und wir würden dann gerade im Ausdrucke solcher Reue den Adel der Gesinnung erkennen. Weiß denn Jemand von einer Lebensbeschreibung, in welcher sich keine Spur der Reue vorfindet? Wohl kennen wir das Leben heiliger Menschen, in dem w i r kaum etwas oder auch geradezu nichts Sündhaftes entdecken mögen. Aber urtheilen diese heiligen Menschen über sich selbst eben so günstig? Gewiß niemals; und erbauen wir uns denn nicht gerade an dem Reueschmerz solcher „Unschuldigen“, wie etwa der heil. Aloysius es war? Ganz anders bei Jesus, ihm erscheint das Gefühl

der Reue geradezu fremd. Im Leben Jesu kommt nur eine Begebenheit vor, welche auf Sünde, Buße, Reue hinzudeuten scheinen könnte, die Taufe im Jordan. Die Taufe ist allerdings Sakrament der Entsündigung, und die johanneische signalisirt sich um so mehr als solche, da es ausdrücklich heißt, sie erfolge „zur Vergebung der Sünden". Daß jedoch die Taufe Jesu nicht diese Bedeutung habe, das spricht nicht nur die anfängliche Weigerung des Baptisten, Jesum zu taufen, aus, sondern das verkündet, wie um solche irrige Meinung durchaus fern zu halten, die Bemerkung des Evangelisten (Matth. 3, 15), sie sei geschehen (nicht zur Vergebung der Sünden, sondern), „damit alle Gerechtigkeit erfüllet werde". — Anlangend die Ueberlieferung, sei nur bemerkt, daß alle Väter darin übereinstimmen, Christum für durchaus sündenfrei zu erklären. Wie hätten sie auch anders verfahren können? Wollen wir kirchenamtliche Sanktion, so kann unter Andern auf den eben erwähnten Brief des Papstes Agatho verwiesen werden, in welchem bei aller Anerkennung eines wahrhaft menschlichen, vom göttlichen verschiedenen Willens wieder und wieder hervorgehoben wird, daß dadurch kein sittlicher Zwiespalt in Christo angezeigt, kein Schatten von Sünde ausgedrückt werde; und die Synode von Ct. selbst (s. oben S. 197) weiset mit einem *μὴ γένοιτο* den Gedanken ab, als ob jemals die unbedingteste Gleichförmigkeit des menschlichen mit dem göttlichen Willen in Christo gefehlt hätte, eine Erklärung, in welcher offenbar die Sündenlosigkeit einbegriffen ist.

c) Die schlechthinige Impeccanz Jesu bedeutet aber endlich auch das Freisein selbst von der Möglichkeit des Sündigens. Dies non posse peccare ist *ἀναμαρτησία* oder impeccantia (impeccabilitas) Christi im strengen Sinne und der Gipfel seiner Unsündigkeit. Wir wollen durch Vergleich das Verständniß dieses Lehrsatzes erhöhen. Uns Menschen selbst im Stande der Wiedergeburt eignet das non posse non peccare, zwar nicht, als ob wir sündigen müßten, wie Luther wollte, aber doch so, daß es uns moralisch unmöglich ist, auf längere Zeit alle auch läßliche Sünde zu vermeiden; höher standen unsere Stammeltern im Paradiese, denen das volle posse non peccare eignete, was aber immer noch das posse peccare zuläßt. Attribut der menschlichen Natur in Christo ist nun aber das non posse peccare, die absolute Unmöglichkeit des Sündigens. Auch

dieser Satz ist dogmatisch so verbürgt, daß er mindestens als sententia fidei proxima gelten muß (s. weiter unten). Zur positiven Erhärtung desselben werden wir in der hl. Schrift zwar eine ausdrückliche Bezeugung kaum zu erwarten haben, da sie es nicht liebt, über das Mögliche oder Unmögliche sich auszusprechen, mit dem Wirklichen sich begnügend. Indeß werden wir in folgender Reflexion immerhin ein Argument für unsere Thesis erkennen. Indem die hl. Schrift, wie wir sahen, Christi Sündenlosigkeit so nachdrucksam und häufig nicht sowohl selbst erst erweiset, als vielmehr als selbstverständlich voraussetzt und hervorhebt, wird dieselbe damit nicht als Erfahrungssatz ausgesprochen, wie ja auch offenbar die Erfahrung dafür keinen schlechthin gültigen Beweis liefern kann; vielmehr müssen die bezüglichen Aussagen der hl. Schrift als didaktisch, sohin als dogmatisch im buchstäblichen Sinne des Wortes angesehen werden, d. h. sie wollen aussagen, daß bei Christo überhaupt und von vornherein von Sünde nicht Rede sein dürfe. Auch darin liegt ferner wohl die Impeccabilität Christi angedeutet, daß Christus nach der hl. Schrift mit der Fülle der Gnaden und Gaben des hl. Geistes ausgerüstet erscheint, als derjenige, welcher den hl. Geist (nach Joh. 3, 34 *οὐ κατὰ μέτρον*) in außerordentlichem Maße empfangen: mit solcher Ausstattung möchte die Möglichkeit des Sündigens wohl unvereinbar sein. Aus der Ueberlieferung nun aber leuchtet die Wahrheit unseres Satzes mit unzweideutiger Klarheit hervor. Allerdings haben Häretiker insoweit am Herrn sich vergriffen, als sie immerhin ein Schweben zwischen Gut und Bös und einen innern Kampf mit letzterm statuirt haben. Sie wurden jedoch von den Vätern aufs Entschiedenste abgewiesen. So nennt (Pseudo-)Cyrill von Alex. dieselben wahnsinnig (*Anthrop.* 23, *ἀσύνετοι παντελῶς*). Cyrill (*Trinit.* c. 16) äußert: „Die Seele des Herrn war in Bezug auf das Böse durchaus unentwegt, da sie den Gott Logos selbst in sich hatte“.[1] Und um ein lateinisches Zeugniß beizubringen, so äußert der hl. Augustin (*Praed. Sanct.* 1, 5, N. 30): Aut ideo in illo non libera voluntas erat, ac non tanto magis erat, quanto peccato servire non poterat? Das Kirchenamt selbst hat sich

[1] *Ἡ τοῦ κυρίου ψυχὴ παντελῶς πρὸς τὸ κακὸν ἀκίνητος, αὐτὸν ἔχουσα θεὸν λόγον ἐν αὐτῇ.*

darüber, wenn man nicht eine buchstäbliche Erklärung fordern will, entschieden genug erklärt. Theodor von Mopsuestia, der Vater der nestorianischen Häresie und derselben selbst verdächtig, hatte, wie die erhaltenen Fragmente seiner Schriften zeigen, wohl einen hohen Grad sittlicher Vollkommenheit in Christo anerkannt, dennoch aber einen mühsamen Kampf mit der Leidenschaft, welche die Möglichkeit des Sündigens einbegreift, angenommen; er ward aber gerade deswegen in dem sogenannten Dreicapitel-Streit auf der fünften allgemeinen Synode (der zweiten von Ct.) verurtheilt. Selbst die Väter der folgenden allgemeinen Synode deuten ihre Ueberzeugung, daß die Nichtübereinstimmung des göttlichen mit dem menschlichen Willen bei Christo ungedenkbar sei, a. a. O. genugsam an. Nimmt man nun noch die durchgängige Uebereinstimmung aller kirchlichen Theologen, welcher Richtung sie auch angehören, hinzu, so haben wir die oben bezeichnete Qualität unseres Lehrsatzes als sententia fidei proxima, deren Wahrheit keinen Zweifel erlaubt, genugsam positiv dargethan. — Auch hält es nicht schwer, von der gehörig erwogenen hypostatischen Union aus innerlich sich über dies höchste Moment in der Sündenlosigkeit Jesu zu verständigen. In Christo ist ja gemäß derselben die Person die göttliche; sollte also Christus haben sündigen können, so müßte die Möglichkeit des Sündigens von einer göttlichen Person prädicirt werden dürfen. Wer mag den Gedanken ertragen: Gottes Sohn konnte sündigen? Wohl ist die menschliche Natur an und für sich der Möglichkeit des Sündigens unterstellt, allein solche muß in Kraft ihrer Vereinigung mit der Gottheit deshalb schwinden, weil das principium quod aller, auch der in menschlicher Natur gewirkten Handlungen die göttliche Person, sie stets die handelnde ist. Dem Ich oder der Person als dem Subjekte gehören die Handlungen an, es sind ihre Handlungen, ihr eigen und angehörig. Ist es nun gedenkbar, daß das göttliche Ich Subjekt zu sündhaften Aktionen werde; kann Sünde persönliches Eigenthum der Gottheit werden? Wie absurd! Was ist menschliche Sünde? Nichts anderes, als selbstische Auflehnung des Menschen wider Gott. Wie nun? Müßte nicht auch die geringste Sünde bei Christo eine Empörung gegen die eigene Gottheit, eine Auflehnung der menschlichen Seele gegen sie bezeichnen, welche die Lösung der hypostatischen Union zur Folge oder besser zur Voraussetzung haben würde? Und doch ist diese, wie wir

längst wissen, durchaus unauflöslich. In gleichem Sinne zeigten wir früher, daß die unio hypostatica, obgleich sie die unio sanctifica moralis weit überragt, diese doch unbedingt und nothwendig einschließt. — So steht also allseitig bei Christo die Unmöglichkeit des Sündigens fest.

Es schließt jedoch diese absolute Anamartesie des Heilandes eine beträchtliche schwer zu lösende Schwierigkeit speculativer Art, insbesondere angesichts des Erlösungswerkes ein; und der Versuch, dieselbe zu lösen, wird uns erst recht die Tragweite unserer Lehrbestimmung kennen lehren. Worin aber liegt die Schwierigkeit? Wenn Christus nicht sündigen konnte, so erscheint die Folgerung berechtigt, daß er gut handeln mußte, daß er den Vorschriften des Gesetzes, des natürlichen und des positiven, mit innerer Nothwendigkeit entsprach. Nothwendigkeit ist aber der Gegensatz der Freiheit. Waren sohin Christi Handlungen während seines irdischen Lebens nicht innerlich frei, wie konnten sie dann erlösend wirken; wie konnten sie verdienstlich sein? Freiheit des Handelns bedingt die Verdienstlichkeit desselben; und sollte das nicht von vornherein einleuchten, so hat das kirchliche Lehramt den Jansenisten gegenüber die volle wahre Wahlfreiheit als Requisit des Verdienstes, und zwar im Gegensatze der Nothwendigkeit ausdrücklich erklärt.[1]) Es scheint also, daß mit der Unmöglichkeit des Sündigens Unfreiheit im Guten angesetzt, und somit die Verdienstbefähigung Christi geleugnet werde. — Jeder sieht, daß es sich hier um das Fundament unserer Erlösung, einen Gegenstand, wie er wichtiger nicht gefunden werden kann, handelt. Zwar ist es nun zweifellos gewiß, daß das Sündigenkönnen an sich kein unerläßliches Requisit sittlicher Freiheit sei. Kann doch auch Gott in seinem Wirken nach außen, welches hier allein in Betracht kommt, obgleich er in demselben wahlfrei handelt, nicht sündigen. Indeß auf diese göttliche Wahlfreiheit ohne Möglichkeit des Sündigens können wir uns hierorts nicht ohne Weiteres berufen, weil es sich hier nicht um den göttlichen, sondern um den menschlichen Willen Christi handelt; kann

---

[1]) Innocenz X. verurtheilte Jansens Satz: Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione. Dem Wortlaute nach gilt das freilich nur für die gefallene Natur; aber nach allem vernünftigen Denken ist dasselbe für jede höhere Zuständlichkeit des Menschen a fortiori anzunehmen.

man doch auch von göttlichem Wirken keine Verdienstlichkeit aussagen. Mehr noch. Die Möglichkeit des Sündigens ist so wenig conditio sine qua non der Freiheit, daß sie vielmehr lediglich als eine Unvollkommenheit selbst der geschöpflichen Freiheit für den Stand ihrer Unreife anzusehen ist, indem auch diese so hoch gehoben und gesteigert werden kann, daß das Sündigenkönnen in Wegfall kommt. So geschieht es mit der menschlichen Freiheit im jenseitigen Leben des Himmels. Auch die seligen Himmelsbewohner, obwohl wahrhaft frei, d. i. wahlfrei, können nicht mehr sündigen und vollbringen das Gute überhaupt mit innerer Nothwendigkeit. Allein auch die Berufung auf den Freiheitszustand des jenseitigen Lebens reicht hier noch nicht sofort aus, weil es ja bekanntlich auch feststeht, daß die Seligen im Himmel nicht mehr verdienen, verdienen können; wenngleich wir nicht behaupten, daß die Zuständlichkeit ihrer sittlichen Freiheit den Grund dazu abgebe. Wie sind denn nun bei Christo Unmöglichkeit des Sündigens und wahrhaft menschliche Freiheit, eine solche nämlich, welche zum Verdienen ausreicht und befähigt, zu vereinbaren? Zu diesem Behufe hat man neuerdings versucht, die thatsächliche Sündenlosigkeit Jesu nicht blos durch die hypostatische Union, sondern neben derselben auch noch anderweit zu motiviren (S. Dieringer's Dogm. 1. Aufl. 394 f.). Man argumentirt also. Der Sohn Gottes ersah sich zur Annahme der Menschheit von Ewigkeit einen solchen Menschen, von dem er in Voraussicht des bedingt Zukünftigen (per scientiam mediam) wußte, daß derselbe, unter ein bestimmtes Gnadenmaß gestellt, in wahrhaft menschlicher, wir meinen mit der libertas contrarietatis noch behafteter Freiheit das Böse vermeiden und das Gute wählen werde. Ein solcher aber war Jesus von Nazareth, mit welchem daher der Sohn Gottes sich hypostatisch vereinte. Weshalb denn Christus zwar einerseits auf Grund der hypostatischen Union das Böse meiden und das aufgetragene Gute thun mußte, dennoch aber anderseits es thatsächlich mit wahrer Wahlfreiheit that, weil er es nämlich auch ohne die Union gethan haben würde. — Klee (Dogm. II. S. 470) nennt eine solche Erklärung unbefriedigend, ich möchte sie geradezu verfehlt nennen; indem mir scheint, daß die Menschwerdung hier in einem Sinne genommen wird, der an Nestorianismus grenzt. Wie kann davon Rede sein, was der Mensch Jesus außer der hypostatischen Union

gethan haben würde, da seine Menschheit außer dieser nicht nur niemals existirt hat, sondern als existent auch nicht gedacht werden darf (oben S. 126)? Es fördert auch nicht, wenn man (Dieringer a. O.) für „Mensch“ den Ausdruck „menschliche Seele“ substituirt, denn sobald man vom sittlichen Verhalten einer menschlichen Seele spricht, hat man sie offenbar als persönlich gedacht, wie man sich Jesu menschliche Seele außer der hypostatischen Union eben nicht denken darf. Dazu kommt, daß nach dieser Anschauung die wirkliche Frucht der Heilshandlungen Christi als Lohn für ein blos als bedingt zukünftig vorausgesehenes, nie verwirklichtes, sohin blos mögliches Verdienst des Menschen Jesus anzusehen wäre, was wohl schlechthin unmöglich. Es scheint dieser Aufstellung, wenn auch nur dunkel, die Ansicht von der Menschwerdung zu Grunde zu liegen, als ob der Logos sich mit einer fertigen menschlichen Person hypostatisch verbunden habe, was entweder absurd oder versteckter Nestorianismus ist. — Muß also die Unmöglichkeit des Sündigens bei Christo lediglich auf die hypostatische Union zurückgeführt werden, so leuchtet allerdings die größere Consequenz des Verfahrens der ältern Theologie ein, welche der Unmöglichkeit des Sündigens auch für die dies carnis die selige Anschauung zur Seite setzt, indem beide Vorzüge den gleichen Vollendungsgrad der menschlichen Natur, jener in moralischer, dieser in intellektueller Hinsicht, wie sie ja auch bei uns im jenseitigen Stadium zusammentreffen, zu bezeichnen scheinen. Doch dies nur nebenbei.

Es bleibt somit immer noch zu zeigen, daß die Unmöglichkeit des Sündigens, wie sie allerdings überhaupt kein Hinderniß sittlicher Freiheit ist, so insbesondere bei Christo in diebus carnis eine solche Freiheit der Wahl zulasse, wie sie das Verdienen erheischet. Wenn, wie es fast scheint, einzelne Theologen die Freiheit als Requisit des Verdienenkönnens in Abrede stellen, so ist das, sobald darin liegen soll, daß das Verdienst mit innerer Nothwendigkeit des Handelns bestehen könne, angesichts der Kirchenlehre sofort von der Hand zu weisen. Und wenn gar andere Theologen sich zu der Annahme versteigen, Christus habe bei voller Wahlfreiheit darum nicht sündigen können, weil für ihn auch als Menschen kein verpflichtendes Gesetz, weder ein natürliches oder positives existirt habe, so ist darüber kein Wort zu verlieren. Verpflichtete denn Christus nicht das natürliche

Gebot, die Wahrheit zu sagen; durfte Christus die Unwahrheit sagen? Wie ungereimt das! Es wird daher näher zu untersuchen sein, wie weit die Freiheit als unerläßlich zum Verdienen sich erstreckt. Daß sie nicht, wie die Jansenisten wollten, auf die Abwesenheit des Zwanges von außen beschränkt sei, sondern auch die Abwesenheit innerer Nöthigung einschließe, sagt die angeführte oberſthirtliche Entscheidung. Sie qualificirt sich also als wahre Wahlfreiheit, welche die Möglichkeit des Gegentheils zuläßt. Indeß ist damit noch keineswegs gesagt, daß solche Wahlfreiheit stets die Wahl zwischen gut und bös (libertas contrarietatis) einschließen müsse. Auch mit der Unmöglichkeit des Bösen kann die Wahl zum Guten und im Guten (libertas exercitii und specificationis) an sich recht wohl bestehen; und da auch eine solche Wahl angethan ist, den also Handelnden zum verantwortlichen Besitzer und Herrn seiner Handlung zu machen, so genügt auch sie zum Verdienste. Von diesem Grundsatze muß nun unseres Erachtens auch bei Christo ausgegangen werden: obwohl unfähig, das Böse zu erkiesen, war der Herr doch frei zum Guten und im Guten, oder um mit dem hl. Thomas v. A. zu reden, Christi voluntas etsi determinata sit ad bonum, non tamen, ad hoc vel illud bonum; er konnte also wahrhaft wahlfrei handeln. Gleichwohl ist auch hiermit noch keineswegs jedes Bedenken beseitigt. Denn da alle von Christo während des Standes der Erniedrigung in der menschlichen Natur gesetzten Akte verdienstlich waren, wenigstens zwischen den einzelnen Akten desbezüglich nicht unterschieden werden kann, so müßte demnach Christo in jedem Momente seines irdischen Lebens die Freiheit der Wahl, wenn auch nur zum Guten oder im Guten, zugestanden, d. h. das Gesetz dürfte ihn in keinem Momente dermaßen verpflichtet haben, daß nicht Raum für arbiträre Option vorhanden war; denn anderen Falles vollzog er das gebotene Gute mit der innern Nothwendigkeit, welche die Unmöglichkeit, sich der Forderung des Gesetzes zu entziehen (zu sündigen) importirt, sohin nicht verdienstlich. Das wird nun auch von den Theologen nach der sententia communior gelehrt, indem man zu zeigen versucht, daß Christus bei allen guten Handlungen — sein ganzes irdisches Leben bildet eine ununterbrochene Kette solcher — zwar wohl dem etwa einschlägigen Gesetze genügte, dennoch aber jedesmal über die Forderung desselben wahlfrei hinausging. Demgemäß waren Christi Handlungen

nicht insofern meritorisch, als sie dem Gesetze genügten, weil sie dies mit innerer Nothwendigkeit thaten, wohl aber insofern sie, etwa nach Art des blos gerathenen Guten der christlichen Moral (obgleich die Bezeichnung hier nicht recht passen will), stets über diese Linie der gesetzlichen Forderung hinausgingen. Im Einzelnen wird das von den Theologen in folgender Weise veranschaulicht. Man unterscheidet zwischen natürlichen und positiven Geboten. Erstere sind theils Verbote, theils Gebote (negativ und affirmativ). Ein Verbot verpflichtet zu keinem determinirten Akte, sondern nur zu Unterlassung eines solchen. Man nehme das Verbot der Unwahrhaftigkeit. Nun allerdings: Christus konnte nicht lügen, weil er nicht sündigen konnte (1. Petri 22, „kein Trug ist in seinem Munde erfunden"). Darin also war Christus nicht wahlfrei und handelte somit auch nicht verdienstlich, daß er niemals die Unwahrheit sagte. Aber etwas Anderes ist es, wenn Christus dieses Negative während seines ganzen Lebens im hl. Willensentschluß ausdrücklich affirmirte, d. h. wenn er — und so war es — die ausdrücklich und beständig unterhaltene Willensdisposition heranbrachte, die Wahrheit zu reden. So glaubt man, selbst einem solchen natürlichen Verbote gegenüber, Christi Wahlfreiheit festhalten zu können. Leichter begreift sich das in andern Fällen. Die affirmativen Forderungen (Gebote) des natürlichen Gesetzes verpflichten zwar zu bestimmten Akten, geben dabei aber vielfach — bei Christo stets — für Umstände und Motive der freien Wahl Raum. In keinem Augenblicke seines irdischen Lebens, wird nun gelehrt, trat die Forderung des Naturgesetzes in dem Grade an Christus heran, daß die entsprechende Aktion Christi, Umstände und Beweggründe in Betracht gezogen, die Forderung desselben nur gedeckt hätte. Gewiß forderte z. B. das natürliche Gesetz von Christo als dem Menschen Ehrerbietigkeit gegen seine jungfräuliche Mutter. Solche Ehrfurcht konnte Christus, allgemein gesprochen, nicht verweigern, weil er nicht sündigen konnte. In jedem wirklichen Akte der Ehrfurcht, welchen der Herr seiner Mutter entgegenbrachte, war er dennoch wahlfrei, indem das Gesetz ihn nicht gerade hic et nunc, unter diesen Umständen, zu dem Grade der Innigkeit, zu den besten Motiven, mit welcher die Aktion thatsächlich erfolgt ist, verpflichtete. Nun aber constituiren gerade solche in die freie Wahl gelegte Umstände und Motive die Substanz der Handlung als einer verdienstlichen.

Aehnliche Bewandtniß hat es nach dieser theologischen Darstellung mit den Anforderungen des positiven Gesetzes. Angenommen — wir dürfen es mit hoher Wahrscheinlichkeit annehmen — der Tod zur Genugthuung für die Sünde der Welt war ein förmliches Gebot Gottes des Vaters an den menschlichen Willen Jesu.[1]) Allgemein gesprochen mußte also Christus den Tod hinnehmen, weil er sich in der Unmöglichkeit des Sündigens dem väterlichen Gebote nicht entziehen konnte. Indeß der wirkliche Tod Christi, wie er thatsächlich am Kreuze erfolgt ist, war dennoch nach Umständen und Motiven wiederum in die freie Wahl des menschlichen Willens Christi gestellt. Denn das göttliche Gebot erstreckte sich auch hier auf keinen Fall auf die Umstände der Zeit, des Ortes, der Art des Todes, oder auf das Motiv in seiner höchsten Intensivität (der reinsten innigsten Liebe zur sündigen Menschheit). Diese Umstände und Motive aber lassen für freie Wahl im Guten Spielraum genug, und machen so das Verdienstliche der großen Aktion aus. — In solcher Weise glauben unsere Theologen unbeschadet der absoluten Impeccanz die Verdienstbefähigung Christi in jedem Augenblicke seines irdischen Lebens begreifen zu können.

Obgleich ich nicht leugne, daß die voranstehende Exposition mir und vielleicht auch dem Leser etwas künstlich, um nicht zu sagen, gekünstelt vorkommt, so kann ich doch nichts Besseres bieten. Es ist durchaus daran festzuhalten: in der Verwerfung des Bösen, wo immer es an Christus herantrat (es konnte nur von außen geschehen), galt die aus der absoluten Heiligkeit des göttlichen Willens stammende Nothwendigkeit, während die Entscheidung für das Gute, das Christus vollbrachte, stets mit jener Freiheit geschah, wie sie für das Verdienst erforderlich ist, d. i. mit wahrer Freiheit der Wahl. Es sei mir jedoch die Frage gestattet, ob nicht jede Entscheidung eines freien Wesens, auch in der Alternative zwischen Gut und Bös, eine

---

[1]) Wohl bestreiten das einige Theologen, mir aber scheint das Gebet des Herrn in der Agonie für solche Forderung zu sprechen. Andere Theologen helfen sich mit der Annahme, die Menschheit Christi hätte erlaubter Weise (ohne zu sündigen) und mit der Gewißheit der Erhörung den Nachlaß einer solchen Forderung erbitten können. Aber mir scheint das Wort: „nicht mein, sondern Dein Wille geschehe“; „wenn's möglich ist, gehe der Kelch vorüber“ eher dagegen zu sprechen.

zweiseitige in der Art sei, daß sie, während sie nach der einen Seite in der Verwerfung des Bösen necessitirt wird, dennoch nach der andern in der Entschließung fürs Gute wahlfrei bleiben könne. Obgleich dies freilich bei uns in stadio viae niemals vollends zutrifft, so meine ich doch, daß sich auch unserm Bewußtsein manchmal, wenn wir in contrario zu wählen haben, die Abweisung des Bösen beinahe unwillkürlich aufdrängt, während die Entschließung fürs Gute einen positiven Willensentschluß erheischt. Doch sei dem, wie ihm wolle: ignorantia modi non tollit certitudinem facti. Es bleibt unangreifbare Wahrheit: Christus konnte auch in den Tagen seines Fleisches schlechterdings nicht sündigen; und: er hat während derselben seine Handlungen in der menschlichen Natur mit jener Freiheit vollzogen, welche auch die innere Nöthigung ausschließt. Der erste Satz ward vorher dogmatisch erwiesen. Der zweite ist einfache Folgerung aus der Lehre vom Gehorsam und Verdienste Christi, auf die wir zurückkommen werden. Uebrigens sprechen für solche Wahlfreiheit bei Christo auch ausdrückliche Aeußerungen der hl. Schrift. Vgl. Joh. 10, 17 f.: „Der Vater liebt mich, denn ich gebe mein Leben hin, um es wieder zurückzunehmen. Niemand entzieht es mir; aber ich gebe es hin von mir selbst (ἀπ᾽ ἐμαυτοῦ = freiwillig); habe ich doch die Gewalt, es hinzugeben und wieder zurückzunehmen“.

Wenn sohin die Unmöglichkeit des Sündigens mit der Verdienstbefähigung bei Christo bestehen konnte, so werden wir, da ein Unterschied zwischen der menschlichen Natur Christi und der menschlichen Natur überhaupt in dieser Beziehung nicht abzusehen ist, allerdings die auch von einigen Theologen ausdrücklich angemerkte Folgerung ziehen müssen, daß die Unmöglichkeit des Sündigens die Möglichkeit des Verdienens beim Menschen grundsätzlich noch nicht ausschließt. Können nun die Seligen des Himmels (das Gleiche gilt von den Engeln), wie allerdings feststeht, nicht mehr verdienen, so kann diese Unmöglichkeit nicht durch ihre Impeccanz, zu welcher ihre Freiheit herangereift ist, motivirt werden. Auch die Seligen, obgleich sie nicht mehr sündigen können, sind doch noch wahlfrei zum Guten und im Guten, besitzen also den zum Verdienen erforderlichen Freiheitsgrad. Dennoch verdienen sie nicht mehr, weil das der Lage im Jenseits, nach welcher sie den für ihr diesseitiges Verdienst errungenen Lohn genießen sollen, entspricht; oder wie man sich technisch ausdrückt, es

fehlt ein anderes Requisit zum Verdienste, die promissio mercedis auf Seiten Gottes. Vgl. Eschat. S. 22 f.

4. Innere Unversuchlichkeit Christi. — Die ethische Vollkommenheit des menschlichen Willens Christi spricht sich weiterhin nach der negativen Seite aus als innere Unversuchlichkeit. Diese ist nur eine Folgerung aus der absoluten Unsündigkeit, mag jedoch zum bessern Verständniß biblischer Thatsachen besonders hervorgehoben und erwogen werden. Wenn nun vornweg bei Christo jede Möglichkeit des Sündigens geleugnet werden muß, so konnte sein sittlicher Wille auch keinen Augenblick schwanken und schweben zwischen Gut und Bös, es konnte kein Zwiespalt, der zum Kampfe mit sich selbst aufriefe, in ihm stattfinden, d. h. er konnte nicht innerlich versucht werden. Uebrigens können wir auch hier unmittelbar an die hypostatische Union anknüpfen. Was heißt es „innerlich versucht werden"? Es heißt, Reiz und Neigung zum Bösen, Gottmißfälligen empfinden. Selbst wenn solcher Reiz den Willen nicht zu sich hinüberziehen sollte, so bezeichnet doch die Empfindung desselben schon eine mit der hypostatischen Union unvereinbare Unvollkommenheit des Willens, der bei Christo als durchaus unsündlich stets von vornherein entschieden sein mußte. Sieh oben S. 196.

Diese innere Unversuchlichkeit unseres Herrn streitet nun aber nicht mit den in den Evangelien wiederholt berichteten Versuchungen, welche an ihn herantraten; insbesondere mit jener diabolischen Versuchung zu Anfang des öffentlichen Lehramtes nach der umständlichen Erzählung bei Matth. 4, 1 ff. und in den Parall.; sie gibt uns jedoch den richtigen Maßstab in die Hand zur Verständigung über jene biblischen Thatsachen. Demgemäß sind diese Tentationen des Herrn (πειρασμοί) lediglich als Versuchungen von außen anzusehen. Ursprung und Anlaß zur Versuchung lag nicht nur nicht im Innern des Heilandes, konnte ihm sohin nur von außen zugetragen werden; sondern, wenn auch von außen die Versuchung auf ihn eindrang, so trat sie freilich an ihn heran, drang aber nicht in ihn hinein; sie gelangte bis zu ihm heran, ohne ihn innerlich zu afficiren. Fern sei die Vorstellung, als ob Christi Inneres auch nur momentan durch die von außen ihm vorgehaltenen Reizungen sei beunruhigt oder erschüttert worden, als ob sie ihn auch nur einen Augenblick aus der Fassung gebracht und zum innern Kampf aufgerufen hätten. Und

so müssen wir denn freilich sagen, daß der dreimal wiederholte Versuch des Versuchers (ὁ πειράζων = Teufel) unausbleiblich abgewiesen ward. Indeß, wenn gleich der Herr der Versuchung von außen nicht erliegen konnte, so hat er dieselbe doch nach der gegebenen Erörterung der vor. Nr. mit jener Freiheit, welche das Verdienst erheischt, abgewiesen.

Uebrigens bildet, beiläufig bemerkt, diese Versuchungsgeschichte als Gegenstück zur diabolischen Versuchung unserer Stammeltern im Paradiese ein bedeutungsvolles Moment im Leben unseres Heilandes. Adam der Mensch unterlag der Versuchung, Christus der Gottmensch als anderer Adam obsiegte derselben, und durch diesen Sieg ward die paradiesische Niederlage in der Menschheit ausgewetzt, und die proto-evangelische Verheißung von der Zertretung des Hauptes der Schlange durch den Weibessamen erfüllt. Denn der sieggekrönte Gottmensch hatte nunmehr als Vertreter der Menschheit seine Obmacht über den Satan auch äußerlich bewährt; Satans Herrschaft auf Erden war gebrochen und die nachfolgenden Versuchungen desselben in eigener oder fremder Person können nur als Nachzuckungen einer in ihrer Lebensmitte getroffenen Vitalität angesehen werden.

Bezüglich der Unsündigkeit Jesu sowohl, als auch seiner inneren Versuchlichkeit könnte freilich das Bedenken entstehen, ob beide Attribute nicht etwa die oben von uns so scharf betonte sittliche Mustergültigkeit des irdischen Lebens Christi für uns, denen solche Vorzüge nicht zustehen, gefährden. Allein einmal schauen wir doch in demselben die volle Verwirklichung des menschlichen Tugendideals trotz aller äußern Beschwerlichkeit, Mühsal und Leiden, trotz aller diabolischen und menschlichen Anfeindungen; dann aber geschah diese Verwirklichung auf Seiten Christi auch faktisch mit voller innerer Freithätigkeit. Daß dieselbe bis zu einem gewissen Punkte hypothetisch nicht würde haben ausbleiben können, stört weder die objektive Mustergültigkeit des Lebens Jesu, noch mindert es die Befriedigung unseres Nachahmungsbedürfnisses; kann vielmehr und soll auch unsere Ehrfurcht gegen die Person unseres Herrn nur steigern.

5. Die vollendete Heiligkeit Jesu. — Während die erörterte Unsündigkeit die sittliche Vollkommenheit unseres Herrn nach der negativen Seite ausdrückt, muß diese nach der positiven selbstverständlich als das Vollmaß menschlicher Heiligkeit bestimmt werden.

Bezüglich dieses unter Christen niemals angezweifelten Lehrsatzes dürfen wir uns, da er im Grunde das Thema des ganzen Abschnittes bildet, mit einigen Bemerkungen begnügen.

Wenn wir uns auch den Vollendungsgrad menschlicher Heiligkeit in Christo anschaulich vorzustellen nicht vermögen, so leuchtet doch angesichts der hypostatischen Vereinigung alsbald ein, daß von der Gottheit aus stets das reichste Maß aller Gnaden auf die ihr so innig geeinte menschliche Natur Christi ausströmen und diese in den Besitz der heiligmachenden Gnade, sowie aller in diese eingeschlossenen oder sie begleitenden Tugenden (virtutes infusae, s. Heiligungslehre, S. 28 f.) setzen mußte. Da der hl. Geist als Ausspender der Gnade anzusehen ist, so pflegt man diese Begnadigung als Salbung der Menschheit Jesu mit dem hl. Geiste, als unctio humanitatis per spiritum sanctum zu bezeichnen, und findet, daß auch der Name unseres Herrn — *Χριστός* = unctus = Gesalbter — sofern er nicht blos als officieller Amtsname des Messias zu gelten hat, im ethischen Sinne genommen, auf solche Ausrüstung der Menschheit Jesu hinweise. Was demgemäß selbstverständlich ist, wird uns übrigens auch noch durch manche in den stärksten Ausdrücken sich bewegende Aussagen der hl. Schrift bestätigt. Joh. 1, 14 ist der Menschgewordene, den wir sahen, „voller Gnade und Wahrheit (*πλήρης χάριτος*)," und wird versichert V. 16, daß „aus seiner Fülle wir entnehmen Gnade um Gnade." Die Fülle ist in Christo; wir Alle schöpfen aus ihr. Ja das. 3, 34 wird betheuert, daß „Gott ihm den Geist nicht nach Maß (*οὐκ ἐκ μέτρου*) gegeben habe." Die Fülle der Gnade ist in Christo geradezu maßlos oder unermeßlich. Unendlich im strengen Sinne darf freilich die Gnadenfülle Christi darum doch nicht angesetzt werden, weil ein endliches Gefäß, was die menschliche Natur Christi immerhin bleibt, keinen wahrhaft unendlichen Inhalt faßt. Daß dann zu dieser Ausstattung mit Gnaden auch die charismatischen Gaben (gratiae gratis datae), wie solche vor Allem 1 Kor. 12 ff. verzeichnet stehen, gehören, versteht sich gleichfalls ganz von selbst: hat es doch auch der Erfolg während des öffentlichen Lebens Jesu in Lehre (Matth. 7, 29) und Wundern aller Art documentirt. Solche durchaus außerordentliche Begabung durch den hl. Geist hatte übrigens bereits der Seher des a. T. vom künftigen Messias

vorausgesagt, Jes. 11, 1 f.: „Ruhen wird über ihm der Geist des Herrn; der Geist der Wahrheit und des Verstandes“ u. s. w.

Wenn nun demgemäß alle menschlichen Tugenden in wunderbarem Grade an Jesus hervorleuchten mußten, so ist doch beizufügen, so weit diese mit der durchaus einzigen sittlichen Stellung des Herrn vereinbar sind. Wir können wohl eine Tugend namhaft machen — wenigstens nennt man sie häufig so — von welcher bei Christo nicht Rede sein darf: die Tugend der Buße. Sie ist augenfällig mit absoluter Sündenlosigkeit unverträglich. Wenn es daher bei einer gewissen Klasse von Heiligen als schönster Ausdruck der Trefflichkeit gilt, daß „sie mit der Unschuld die Buße verbunden haben“ — eine Redeweise, welche, in voller Strenge genommen, freilich ungenau ist, aber doch hingehen kann, sofern in ihr die Unschuld in gemeinüblichem abgeschwächtem Verstande gefaßt wird — darf von Christo nimmer ausgesagt werden. Was aber insbesondere die theologischen Tugenden angeht, so kann bezüglich der Liebe, die an ihrer Spitze steht, selbstverständlich kein Zweifel sein. Dürfen wir ihr bei Christo in seinem irdischen Leben den Glauben und die Hoffnung zugesellen? Das berührt nun schon wieder die beregte Differenz der von uns als ältere und neuere bezeichneten theologischen Anschauung. Stand Christus während seines irdischen Daseins von Anfang an in der seligen Anschauung Gottes, so dürfen die beiden Tugenden des Glaubens und der Hoffnung, als von diesem Zustande überwundene (vergl. 1 Kor. 13), dem Herrn auch für dies Lebensstadium nicht beigelegt werden, während man, sobald die selige Anschauung erst vom Stande der Verklärung an datirt wird, keinen Anstand zu nehmen braucht, diese Tugenden für die irdische Lebensepoche Christi der Liebe beizufügen. Wir notiren hier diese Controverse blos, um sie später in größerem Zusammenhange zu discutiren.

Das Gleiche gelte bezüglich der Frage, ob ein Fortschritt in Tugend und Heiligkeit, selbstredend ein stetiger und naturwüchsiger, für das irdische Stadium des Lebens Christi mit dem Fortgange der Zeit anzunehmen sei. Es sei hier nur bemerkt, daß die hl. Schrift Luk. 2, 53: „Jesus nahm zu an Weisheit und Alter, und an Gnade bei Gott und den Menschen,“ obschon sie wörtlich verstanden für einen solchen Fortschritt zu zeugen scheint, — vgl. auch noch Joh. 1, 32: Der Geist kommt bei der Taufe auf Jesum hernieder

und bleibt über ihm (ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν), wonach es scheinen kann, daß die sicherlich schon vor der Taufe in Jesu vorhandene Gnade, somit Heiligkeit, durch die bleibende Herabkunft des hl. Geistes über ihn sei gesteigert worden — doch verschiedener Auslegung fähig ist, wie sie denn auch von der älteren Theologie, welche vom ersten Momente des irdischen Daseins an in Christo den gedenkbar höchsten, keiner innern Steigerung mehr fähigen Vollendungsgrad annimmt, durchweg im Sinne allmälig fortschreitender Offenbarung und Kundgebung nach außen erklärt wird. In der Lehre von der intellectuellen Vollkommenheit Jesu wird auch dieser Punkt seine Erledigung an passender Stelle finden.

6. Die Verdienstlichkeit der Heilshandlungen Christi. — In dieser findet die sittliche Vollkommenheit Jesu neuerdings ihren positiven Ausdruck. Daß der Herr in den Tagen seines Fleisches — selbstredend in und mittels der menschlichen Natur — verdienstliche Handlungen (actus salutares, meritorios) und zwar verdienstlich im strengeren Sinne (de condigno, s. Heil.-Lehre S. 106 f.) thatsächlich verrichtet habe, ist eine Grundwahrheit des Christenthums, an welcher selbst der Unterschied der Confessionen nicht rüttelt. Es galt ja in der Erlösuug, der auf der Menschheit lastenden Schuld der Sünde ein gleichmächtiges Verdienst zur Sühne der göttlichen Gerechtigkeit entgegenzustellen. Das ist das Fundament unseres Glaubens und der Anker unserer Hoffnung, daß der Herr ein solches Verdienst zu unsern Gunsten uns errungen hat; mit dem Verdienste Christi steht und fällt die Erlösung selbst. Da die Lehre von dem Werke der Erlösung dem 2. Bande unseres Werkes zufällt, in welchem das Genugthuungsverdienst der Hauptgegenstand der Darstellung sein muß, so wollen wir hier nur theils der spätern Darstellung vorarbeiten, theils einige Nebenpunkte erörtern, welche dort nicht so gut zur Verhandlung kommen können. Die positive Beweisführung für das Verdienst Christi gehört jedenfalls der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung an, für ihre dogmatische Währung berufen wir uns lediglich auf Trid. Sitz. 6. Kap. 7, wo die Verdienstursache unserer Rechtfertigung (causa meritoria j. n.) bestimmt wird, indem es heißt, daß Christus sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit, et pro nobis patri satisfecit.

Daß Christus im Stadium seines irdischen Lebens in der Lage war, in wahrhaft menschlicher Weise zu verdienen, ist so klar, daß es angesichts der Requisite des Verdienstes (vgl. Heil.-Lehre 118 f.) nur Raumverschwendung wäre, dabei zu verweilen. Die einzige Bedingung, welche Anstand bereiten könnte: wahre auch die innere Nothwendigkeit ausschließliche Wahlfreiheit, ist eben zur Genüge erörtert worden. Die übrigen: Gnadenstand, objektive Güte der Aktionen, status viatoris, verificiren sich, sobald sie genannt werden, bei Christo von selbst. Und will man die Verheißung des Lohnes abseiten Gottes, das sogenannte pactum divinum, betont wissen, so sei eben daran erinnert, daß nach Gal. 4, 5 „Gott seinen Sohn in die Welt sandte, . . . um die, so unter dem Gesetze waren, zu erlösen," also für sie stellvertretend genug zu thun, also zu verdienen.

Weiterhin ist auch einleuchtend, daß Christus verdient hat durch jene Reihe von Handlungen, welche wir oben S. 203 als die menschlichen oder (sive) die gottmenschlichen bezeichnet haben, nicht durch die göttlichen. Dabei ist aber festzuhalten, daß der Herr durch sämmtliche in der Menschheit gewirkten Handlungen verdiente, wir wollen sagen, auch durch solche, welche bei uns unwillkürlich sind und daher weder Verdienst noch Mißverdienst begründen können, aus dem Grunde, weil sie bei Christo stets freigewollte waren. Es ist das freilich kein Dogma, scheint uns aber nothwendige Folge der hypostatischen Union, welche, indem sie die ganze menschliche Natur durchdringend verklärte, selbst nicht einmal für die niedern Seelenkräfte und die Bewegungen des Leibes der blinden Nothwendigkeit Raum gewährte. Wir kommen bald darauf zurück. Wenn nun aber der Herr in jedem Momente des irdischen Lebens verdienstliche Akte setzte, so sind als die genauern Grenzen des meritorischen Wirkens anzusetzen, der Moment der Empfängniß und der Augenblick des Todes. Mit dem Worte Christi am Kreuze, Joh. 19, 30: *consummatum est* schloß, wie es auch darin angedeutet liegt, die Reihe seiner verdienstlichen Handlungen ab, weil nunmehr auch für ihn der status viatoris aufhörte und der status comprehensoris oder die meta eintrat, welche für alle Menschen die Markscheide des möglichen Verdienstes bezeichnet, Eschat. S. 22. Weshalb denn auch Christus sitzend zur Rechten des Vaters in statu gloriae fürder nicht mehr, z. B. auch im hl. Meßopfer nicht (Sakr.-Lehre I. 586), verdient.

Was die Zuwendung des Verdienstes belangt, so ist zu beachten, daß Christus gleichmäßig sowohl für uns wie für sich selbst verdient hat, und zwar nicht distributiv durch unterschiedliche Handlungen, sondern also, daß die Frucht des Verdienstes aller Akte in voller Kraft auf beide Theile sich erstreckt. Dies erklärt sich aus der Stellung Christi innerhalb der Menschheit, nach welcher das Wirken Christi in Kraft der in derselben, als in einem Organismus, herrschenden Gesetze der Solidarität und Reversibilität, ohne Einbuße und Minderung wie ihm selbst, so auch dem von ihm vertretenen Menschengeschlecht zu Gute kam. Wir werden Gelegenheit finden, darauf zurückzukommen, hier sei nur bemerkt, daß diese doppelseitige Beziehung des Verdienstes Christi in den sogenannten überzähligen Verdiensten (Genugthuungen) der Heiligen, welche, obwohl sie deren Himmelsseligkeit steigern, dennoch zu Gunsten der Allgemeinheit in den Kirchenschatz fließen, ihre Analogie oder besser ihren Reflex findet, Sakr.-L. II. S. 192 ff. — Die Verwendung des Verdienstes Christi zu unsern Gunsten, zu unserer Versöhnung mit Gott, Rechtfertigung und Begnadigung bildet den Kern der Lehre vom Werke der Erlösung; hier sei nur die andere Seite in Betracht gezogen, daß Christus und was er für sich selbst, versteht sich in seiner menschlichen Natur, verdienstlich sich errungen hat. Die Realität eines solchen Verdienens für sich selbst verbürgt uns die hl. Schrift hauptsächlich in zwei Texten. Bei Luk. 24, 26 sagt der Herr: „Mußte nicht Christus dies leiden, und eingehen in seine Herrlichkeit?" Schwerlich kann das zweite Komma des Satzes anders, denn als Folge vom ersten aufgefaßt werden, wie es die Vulg. durch Beifügung von et *ita* noch genauer präcisirt. In Kraft also seines (verdienstvollen) Leidens ist der Herr in seine Herrlichkeit eingegangen. Bestimmter noch ist die Aussage des Apostels Phil. 2, 8 ff.: „Er hat sich selbst erniedrigt und ist gehorsam geworden bis zum Tode, dem Tode aber des Kreuzes; deshalb (*διό*, propter quod) hat ihn auch Gott erhöhet und ihm einen Namen gegeben über alle Namen, daß im Namen Jesu sich beugen alle Kniee, der Himmlischen, Irdischen und Unterirdischen, und jede Zunge bekenne, daß Jesus Christus der Herr ist in der Herrlichkeit Gottes des Vaters." Also durch Gehorsam in Leiden und Tod hat Christus für sich errungen, erreicht, somit „verdient" (das Wort als ein Kunstwort kennt die hl. Schrift überhaupt

nicht) seine Erhöhung (ὑπερύψωσις, exaltatio) und seine Verherrlichung (δόξα, gloria), oder vielmehr das Sein in der Herrlichkeit (δόξασις, glorificatio). Das ist der Stand der Verherrlichung, dessen Elemente hier zugleich dargelegt werden, wie denn auch nach Anleitung dieser Stelle, obwohl es an sich unnöthig wäre, zur himmlischen Verklärung Christi die seinem Namen gebührende Huldigung und Anbetung in allen Kreisen des geschaffenen Weltalls, als nominis exaltatio hinzugefügt zu werden pflegt. — Gleichwohl hat es mit dieser Errungenschaft Christi für sich selbst doch eine eigene Bewandtniß, sofern die Verherrlichung nach früherer Auseinandersetzung (oben S. 176) seiner menschlichen Natur, abgesehen von jeglichem Verdienst, auf Grund der hypostatischen Union auch ohnehin schon zustand, indem dieselbe, wenn der Sohn Gottes, der für den Stand der Erniedrigung ganz freiwillig zum Behufe der stellvertretenden Genuthuung den normalen Einfluß der Gottheit auf die Menschheit zurückgedrängt hatte, nun sobald diese besondere Zweckbeziehung erreicht war, der bis dahin suspendirten vollen Einwirkung der Gottheit auf die Menschheit ihren ordentlichen Lauf ließ, von selbst eintreten mußte, da sie ihm auf Grund der Union als Debitum gebührte. Sohin muß allerdings gelehrt werden, daß der Herr dasjenige, was ihm ihm schon aus einem andern Rechtsgrunde zustand, darüber hinaus sich noch in menschlicher Weise verdienen wollte, sowie daß dem Herrn thatsächlich seine Herrlichkeit duplici debendi titulo zusteht, titulo unionis hypostaticae nämlich und titulo acquisitionis meritoriae. Bezüglich des Umfanges der Verherrlichung und somit des Verdienstobjektes macht sich natürlich auch hier wieder die mehr beregte Controverse geltend. Wer mit der alten Schule die selige Anschauung vom Momente der Menschwerdung an datirt, muß sie vom Objekte des Verdienstes ausnehmen, und muß die Verherrlichung folgerichtig auf den leiblichen Bestandtheil der menschlichen Natur beschränken, daher von den älteren Theologen als einzelne Objekte des Verdienens aufgezählt werden die glorificatio corporis nebst der nominis exaltatio. Die Theologen der Gegenseite subsumiren auch die selige Anschauung mit ihren Appertinenzen der Tragweite des Verdienstes, und nehmen somit die mit der Auferstehung des Herrn eintretende Verherrlichung im weitern, gemeinüblichen Umfange. Aber auch hier (wie früher), bleibt die Erörterung dieser Controverse,

welche am besten im Zusammenhang aller ihrer Momente überschauet wird, noch ausgesetzt. — Dagegen muß die Frage, ob Jesus die hypostatische Vereinigung selbst und die auf Grund derselben sofort erfolgende hohe Begnadigung sich verdient habe, gleich hier erledigt werden. Ohne Bedenken beantworten wir sie verneinend. Da Christi Menschheit, von der allein die Verdienstbefähigung ausgesagt werden kann, überhaupt vor ihrer Aufnahme nicht existirte, so ist selbstverständlich, daß sie diese ihre Aufnahme in die Gottheit sich auch nicht meritorisch erringen konnte. Und selbst, wenn wir die oben gerügte halbnestorianische Auffassung uns aneignen wollten, so ist doch einleuchtend, daß der in Gottes Voraussicht gestellte Mensch Jesus seine hypostatische Vereinigung nicht verdienen konnte, weil Gott ein mögliches, noch nicht verwirklichtes Verdienst eben so wenig belohnen, wie ein also gedachtes Mißverdienst bestrafen kann.

Fragen wir endlich nach dem Maße der Verdienstlichkeit der Handlungen Christi, so soll und muß dasselbe im 2. Bande bei Darstellung der Genugthuungslehre näher erwogen werden. Hier nur so viel, daß wir derselben unbedenklich einen unendlichen Valor beizulegen haben. Wir werden auch später sehen, daß freilich zu einer vollkommenen Genugthuung für die Sünde ein unendlicher Werth der Leistung erforderlich war. Wohl sind die Handlungen Christi, welche hier in Betracht kommen, in ihrer Objektivität, weil in menschlicher Natur gewirkt, keineswegs unendlicher Währung, allein der ethische Werth einer Handlung richtet sich nicht blos nach ihrer objektiven Größe, sondern zugleich nach dem Ansehen und der Würde der Person, welche sie vornimmt. Aus diesem ihrem persönlichen oder principium quod — Christi Person ist die göttliche — entnehmen die bezüglichen Handlungen Christi ihre Werthschätzung (appretiatio); als wahrhaft gottmenschliche Handlungen tragen sie den Stempel unendlicher Güte. Rein göttliche Aktion kann nicht verdienen; rein menschliche kann nur endlich verdienen; gottmenschliche verdient unendlich.

Wie nun und in welchem Sinne die Unendlichkeit des von Christo errungenen Verdienstes zur Wiederbringung der gefallenen Menschheit erforderlich war, wie und in welchem Sinne ferner die einzelnen Verdienstakte Christi während seines irdischen Lebens thatsächlich zur Erlösung sich stellten, daß sie, obschon einzeln ausreichend,

doch alle zusammen zur Vollendung des einheitlichen Erlösungswerkes, welches im blutig schaurigen Tode des Herrn am Kreuze seinen Abschluß fand, zusammentrafen, wie aber dennoch in der Vielheit dieser Aktionen eine Quelle sprudelt, aus welcher das überreiche Maß der Erlösung, die copiosa redemptio sich herleitet, das Alles soll im 2. Bande näher erwogen und gewürdigt werden.

7. Die sittliche Vollkommenheit Jesu in seinem Gemüthsleben. — Nachdem wir über den Willen Christi gehandelt haben, wollen wir gleich hier, wie schon vorbemerkt, am Schlusse über jenes Seelenvermögen Jesu uns aussprechen, welches die Psychologie mitunter neben den beiden Grundvermögen, dem Wollen und Erkennen, als drittes unter der Bezeichnung des Gefühlsvermögens aufstellt: die Erhöhung desselben durch die hypostatische Union scheint uns nämlich doch mehr der im laufenden Paragraphen zu behandelnden ethischen als der intellektuellen Vollkommenheit zuzufallen. Wir fassen übrigens das Gemüth Jesu, welches wir hier (wohlverstanden) wissenschaftlich, nicht in erbaulicher Ergießung betrachten, also daß wir darunter überhaupt die mehr oder minder leidentlichen Anlagen und Zustände der menschlichen Seele verstehen: Empfindungen, Gefühle, Erregungen, Affekte aller Art, welche, wenn sie in hohem Grade andauern, sonst Leidenschaften heißen. Nur dürfen wir die letzte Bezeichnung auf Christum nicht anwenden, weil sie in der Muttersprache regelmäßig einen bei Jesus unzulässigen Tadel ausdrückt, während der entsprechende griechisch-lateinische Ausdruck: πάθη, passiones, da er nicht nothwendig tadelt, wohl auch beim Herrn Anwendung finden darf. — Es ist allbekannt und soll darum auch nicht belegt werden, daß Jesu Gemütsleben während seines irdischen Wandels in wahrhaft menschlichen Affekten sich bekundet hat. Die hl. Schrift macht uns eine ganze Reihe solcher Sensationen namhaft. Von dem Affekte der Liebe — wir meinen die persönlich-menschliche Liebe, mit welcher Jesus unter Andern den Jünger „den er lieb hatte“ umfaßte, — abgesehen, finden wir bei Jesus Betrübniß bis zum Tode, Schmerzempfindung bis zum blutigen Angstschweiß, Furcht bis zum Zittern der Glieder, Unwillen bis zur Entrüstung, Mitleid bis zu Thränen: wer hat je im Evangelienbuch gelesen, ohne von dieser Bethätigung wahrhaft menschlicher Empfindung gerührt worden zu sein? Worauf es nun vorzüglich ankommt, ist, die volle Wahrheit dieser menschlichen

Sensationen festzustellen. Wollte man die bezüglichen Aussagen des N. T. auf den bloßen Anschein solcher Affekte herabmindern, und in ihnen bloße Aeußerungen ohne entsprechenden Inhalt finden, dann hätten wir statt der Wirklichkeit nur Fiktion und Simulation; und ließe sich mit gleichem Rechte alles, was die hl. Schrift über Jesus Menschliches aussagt, bis zum bloßen Schein verflüchtigen: was nothwendig zur Phantasmagorie der Doketen zurückführen müßte. Recht wohl sagt daher der hl. Augustin (zu Psalm 93): Nolite putare, non fuisse tristem dominum. Si enim hoc dixerimus, quia non erat tristis, cum evangelium dicat, ‚tristis est anima mea usque ad mortem,' ergo et quando evangelium dicit: ‚manducavit Jesus,' non manducavit Jesus. Surrepit vermiculus putredinis et nihil sanum relinquit, ut dicatur, quia et corpus non erat verum, et carnem veram non habuit. Quidquid ergo de illo scriptum est, factum est, verum est. Ergo tristis fuit? Prorsus tristis, sed voluntate suscipiens tristitiam, quomodo voluntate suscipiens carnem; quomodo voluntate carnem veram, sic voluntate tristitiam veram. Diese Wahrheit genannter Affekte muß aber genauer dahin präcisirt werden, daß wir sie nicht etwa, wie wenn im A. T. ähnliche Gemüthsbewegungen: Zorn, Reue, Haß von Gott ausgesagt werden, nur anthropopathisch oder vielmehr secundum effectum von Jesus verstehen; solche immerhin figürliche Auffassung reicht hier deshalb nicht aus, weil wir es mit einer leibhaften, nicht figürlichen Menschheit zu thun haben. Nicht einmal in dem Sinne, wie wir ähnliche Affekte wohl den Seligen und Engeln des Himmels beilegen — z. B. der Schutzengel trauert über die Verirrung seines Schützlings — gelten sie von der irdischen Lebenszeit Jesu; denn da allerdings ihre buchstäbliche Wahrheit mit dem Stande der Vollendung im Himmel unvereinbar ist, so dürfen sie in solchen Aussagen auch nur vergleichsweise, und insofern tropisch gelten: während wir bei Christo in diebus carnis ihre volle und genuine Wahrheit festhalten müssen. Selbstredend muß nun auch hier, um die Möglichkeit solcher Schwächen (wie wir sie mit dem Apostel Hebr. 5, 2 nennen dürfen) angesichts der hypostatischen Union zu begreifen, auf die mehrmals von uns angezogene, frei gewollte Zurückdrängung der normalen Einwirkung der Gottheit auf die Menschheit während des Stadiums der Erniedrigung, welche mit der Auferstehung

ihr Ende erreichte, verwiesen werden, so daß also von da ab solche Affekte auch bei Christo in Wegfall kommen. In Betreff dieses Lehrstückes besteht nun auch, da die oft genannte theologische Controverse nur die höhern Seelenkräfte, namentlich die erkennenden berührt, durchweg erfreuliche Uebereinstimmung aller Theologen, wenngleich einzelne der ältern Lehrer, ich nenne den hl. Hilarius *Trinit.* lib. 10 passim, wo sich die auffällige, vielleicht doch nicht so schlimm gemeinte Behauptung findet, Christum nullum potuisse doloris sensum percipere (s. Pet. a. O. lib. 10, cap. 5 init.), an dieser Stelle der Christologie das Menschliche nicht vollends zur Anerkennung gebracht zu haben scheinen.

Wenn wir nun aber auch entschieden die volle Wirklichkeit und Wahrheit dieser Affektionen festhalten, so reicht doch einige Reflexion auf die hypostatische Vereinigung im Allgemeinen und insbesondere auf die darin enthaltene absolute Sündenlosigkeit Jesu aus, uns davon zu überzeugen, daß bei aller Wahrheit diese Empfindungen Christi sich doch von den gleichnamigen bei uns in mancherlei Betracht unterscheiden müssen, so daß sie diesen letztern wohl ähnlich sehen, aber nicht vollends gleichen. Hier gewinnt nun die christologische Untersuchung wie an Interesse, so auch an Schwierigkeit. Wenn es schon bei uns selbst oft so schwer hält, unsern seelischen Gemüthszustand richtig zu würdigen, — unergründliche Tiefen birgt die empirische Psychologie — wie wollen wir uns getrauen, von diesen allerdings wahrhaft menschlichen Seelenstimmungen beim gottmenschlichen Heilande eine auch nur annähernd entsprechende Vorstellung zu erreichen? Dennoch wollen wir einen wenn auch schüchternen Blick in das Heiligthum des Herzens Jesu — so dürfen wir ja sagen — zu werfen versuchen durch folgende Bestimmungen, welche als sicher ohne Anstand aufgestellt werden können; leider tragen sie fast nur negatives Gepräge.

Zuerst nämlich zählen zu den Affekten, denen Jesus in seinem irdischen Leben zugänglich war, durchaus nur die an sich unschuldigen oder sittlich erlaubten; solche daher, welche wie auch immer den Stempel des Sündlichen tragen, sind von vornherein auszuschließen. Der Grund liegt ganz offen in der absoluten Impeccanz Christi. Gebrechen und Schwächen mögen wir mit dem Apostel a. O. die Affektionen, denen der Herr zugänglich war, immerhin nennen; gibt

es doch auch unschuldige, vom üblen Geruche der Sünde unberührte Schwächen, ja sprechen wir wohl sogar, obwohl freilich mitunter sehr mißbräuchlich, von liebenswürdigen Schwächen. *Πάθη ἀδιάβλητα* nennen die Griechen die nach diesem Grundsatze bei Christo möglichen Gemüthsbewegungen. Hieraus ergibt sich, daß der Herr keines Hasses — es sei denn, daß man gerechten Unwillen über das Böse fälschlich so nennen wollte — keiner Verzweiflung u. dgl. fähig war, weil nämlich Haß und Verzweiflung niemals gut und erlaubt sein können.

Auch bei den unschuldigen Affekten, deren Jesus überhaupt fähig war, muß zweitens alles Unreine und Sündhafte bis auf die letzte Spur weggedacht werden. Bei uns trifft das, so sehr wir die Regungen und Empfindungen des Herzens zu läutern uns angelegen sein lassen, niemals vollständig zu, weil die Sündhaftigkeit zu sehr unsere ganze Natur bis in die letzten Fasern hinein durchdrungen hat, als daß es uns gelingen könnte, unsere Empfindungen von jedem Beigeschmack des Sündlichen rein zu bewahren. Es hält schwer, diese absolute Reinheit der Affekte Jesu zu veranschaulichen, doch will ich es gerade mit dem zartesten aller, der Liebe, auf dem Wege des Vergleiches versuchen. Unter Liebe verstehe ich hier natürlich nicht die göttliche Tugend, denn diese ist Sache des Willens, mit dem wir uns hier nicht beschäftigen; ich meine wirklich die persönlich-menschliche Liebe, die Liebe der Freundschaft. Nach dem Evangelium kann nicht bezweifelt werden, daß Jesus solcher affektuösen Liebe zugänglich war, ich erinnere an den Jünger der Liebe, an die jungfräuliche Mutter und an Maria Magdalena, Personen, zu denen der Herr unverkennbar eine affektvolle Zuneigung hegte. Nun ist aber gewiß, daß sich bei uns in solchen Liebesneigungen, und wären es die unschuldigsten und reinsten, stets eine ob auch geringe Beimischung dessen vorfindet, was aus Fleisch und Blut, was mittelbar oder unmittelbar aus der Sünde stammt; daher der gewissenhafte Mensch gerade für diese zarten Regungen seines Herzens die größte Behutsamkeit und Wachsamkeit aufwendet. Man versuche es, in diesem Affekte der Liebe jenen gefährlichen Zug, der von unten stammt, in Gedanken auszuscheiden, ohne aber den Affekt in seiner Wahrheit aufzuheben, und man wird eine Ahnung bekommen von der Art der affektuösen Liebe unsers Herrn. Doch ich zittere in scheuer Ehrfurcht, einen so

delicaten Punkt zu besprechen. Lacordaire (Conf., Jahrg. 46. Vortr. 1. S. 24), der vielleicht wie kein Anderer es versteht, solch heikle Gegenstände mit ungemeiner Zartheit und doch eben so eindringlich darzustellen, äußert sich über die Liebe Jesu also: „Ein Punkt, den man durchaus nicht vergessen muß, ist der: die Liebe Jesu ist, obgleich grenzenlos, eine makellos jungfräuliche. Jenen, die eine zu den Gegenständen der Liebe hinneigende Seele empfangen haben, ist es überaus schwer, diese kostbare Gabe in einer durchaus keuschen Schranke zu behalten; es ist das ein Gegenstand des Kampfes, wo man bisweilen versucht ist, die Gabe zu bedauern, oder den Wunsch zu hegen, in ihrem Gebrauche mehr Freiheit zu haben. Christus scheint diese Verlegenheit durchaus nicht zu kennen (vielmehr: er kannte sie nicht), er trägt seine Liebe in einem so reinen Gefäße, daß nicht einmal der Schatten eines Zweifels seinem Herzen nahe kommt, und daß eine Nachkommenschaft von achtzehn Jahrhunderten es nicht gewagt hat, auch nur ein Wort des Verdachtes gegen seine Tugend auszusprechen. Der Charakter seiner Liebe ist der einer unaussprechlichen Keuschheit". Und wenn wir uns nun in ähnlicher Weise auch die übrigen Affekte Jesu verklärt denken, welch einen ahnungsreichen Einblick gewinnen wir in die Tiefen des Gemüthslebens Jesu!

Die dritte Bestimmung über die Gemüthsbewegungen des Herrn betrifft ihr Maß. In diesem Betracht waren sie in höchstem Grade wohlgeordnet: affectiones Christi ordinatissimae. Wegen der hypostatischen Union nämlich konnte die Ruhe und Fassung des Gemüthes bei Jesu niemals gestört werden, und darum muß bei Jesu Affekten jegliche Uebertreibung, jede maßlose Heftigkeit fern gedacht werden, weshalb auch von „Leidenschaften" in unserm Sinne des Wortes, das eine maßlose, die Schranken vernünftiger Einsicht überschreitende Heftigkeit bezeichnet, hier nicht Rede sein darf. Wonach wir also in mühsamem Streben unter göttlichem Beistand ringen, ohne es vollends zu erreichen: vollkommene Ruhe und Fassung des Gemüthes, sowie Geistesgegenwart, das lag bei Jesus unbeschadet aller Erregungen desselben von vornherein vor. Hieraus ist gleichfalls klar, daß gewisse Affekte, welche schon ihrem Namen nach ungeordnete übermäßige Heftigkeit an sich tragen, Jesu abgesprochen werden müssen: Wuth, Muthwillen, Verzweiflung u. dgl.

Die allerwichtigste Bestimmung aber viertens, welche grundsätzlich die vorgenannten schon in sich enthält und zusammenfaßt, lautet, um sie gleich in der Schulsprache zu formuliren: Christi affectus non praevertebant voluntatem sed ductum ejus sequebantur. Also des Herrn Empfindungen, Erregungen, Bewegungen waren niemals unwillkürlich blinde, wurden vielmehr stets durch seinen erleuchteten Willen, in dessen Gewalt sie standen, beherrscht, sie waren durchaus und in jedem Augenblick frei gewollte. Daß es beim Gottmenschen so sein mußte, kann kaum einen Anstand finden. Gleichviel nämlich, ob wir vom göttlichen oder vom menschlichen Willen, der durchaus und in Allem vom erstern die Richtung empfing (s. oben S. 193), ausgehen wollen, so muß einleuchten, daß dieselben, weil die hier in Untersuchung stehenden Schwächen sicherlich nicht zum Debitum der durch die hypostatische Union deificirten Menschheit Christi gehören, in ihrem Vorhandensein einen besondern Willensentschluß des Sohnes Gottes, mit welchem der menschliche Wille übereinstimmte, erheischten, sohin offenbar jederzeit von diesem göttlichen Willen, dem der menschliche sich conformirte, ad nutum abhängig sein mußten. Jesus also, muß gesagt werden, übernahm jedesmal nach seinem erleuchteten Wohlgefallen diese Affekte, und entließ sie in gleicher Weise. Bei uns liegt die Sache ganz anders. Unsere Empfindungen, Erregungen und Gefühle sind ihrem Ursprunge nach unvorgesehen, unwillkürlich, blind; sie gehen in ihrem ersten Keime der Vernunft und dem Willen voran. Setzt sich nun nachgerade, wenn die vernünftige Reflexion erfolgt, der Wille in Thätigkeit, dann findet er sie bereits vor, und es gilt den Versuch, ob sie der erleuchteten Einsicht des vernünftigen Willens sich fügen wollen. Das setzt nicht selten heiße Kämpfe ab, in welchen wir eben so häufig unterliegen. Fernab liegt das Alles von unserm Herrn: es genügte der leiseste Wink, und die Affekte gehen und kommen nach Willkür. Daher darf auch bei ihm von motus indeliberati, primoprimi, von motus in nobis sine nobis u. dgl. Regungen, welche der gewissenhafte Mensch oftmals mit scrupulirender Aengstlichkeit durchforscht, ob sein Wille einen und welchen Antheil etwa an ihnen genommen haben möge, schlechthin nicht Rede sein. Und weil sohin die Gemüthsbewegungen bei Christo stets deliberatissimi, liberrimi waren, so waren sie eben deswegen nothwendig auch die sanctissimi. Hören

wir nur den hl. Augustin, der da (*Tract.* 49 in Joann.) äußert: Turbaris tu nolens, turbatus est Christus, quia voluit. Esurivit Jesus: verum est, sed quia voluit. Dormivit Jesus: verum est, sed quia voluit. Mortuus est Jesus: verum est, sed quia voluit .... Anima et corpus Christi cum Verbo dei una persona est, unus Christus est; ita per hoc, ubi summa potestas est, ad nutum voluntatis tractatur infirmitas, hoc est: turbavit semet ipsum. Wie es jedoch so sein könne: Sensationen und Affektionen auf den Wink vom Willen abhängig, nach Willkür angenommen und wieder entlassen, die aber dennoch den Charakter wahrhaft menschlicher Gemüthsbewegungen nicht einbüßen — das ist zu begreifen nicht möglich. Wir können etwa zur Erläuterung beifügen: das göttliche Licht und die göttliche Kraft, welche von der Gottheit Christi aus beständig auf seine menschliche Natur einfließen mußte, wirkte mit durchdringender Macht auch auf die niedere Region der menschlichen Seele ein, erhob und verklärte auch die sonst dunkle Kehrseite derselben aus der Nacht unklaren Halbdunkels, in welcher unser Gemüthsleben sich unserm geistigen Blicke vielfach entzieht, in das helle Mittagslicht bewußter und erleuchteter Freiwilligkeit. Wie Augustins Beispiel zeigt, haben sich die Alten mitunter zur Beweisführung auf Joh. 11, 33 berufen: „Da ward er unwillig im Herzen, und entrüstete sich selbst (Vulg. turbavit se ipsum, gr. *ἐτάραξεν ἑαυτόν*)". Ob in diesem Ausdrucke ein wirksamer Beweis enthalten sei, bleibe dahingestellt;[1]) jedenfalls ist die Sache selbst aus innern Gründen gewiß genug. — So sehen wir denn, daß auch das wahrhaft Menschliche, ich möchte sagen, das Allermenschlichste bei Christo sein Eigenthümliches hat. Und weil wir nun gerade im Gemüthsleben des Menschen die am meisten von der freien Willkür abgewandte, receptiv passive Seite seines Wesens erkennen, indem er von diesen Affekten mehr gezogen wird, als daß er selbst sie heranzöge, nach dem Worte des Dichters „trahitur quisque cupidine sua", so tritt der Unterschied hier um so schärfer hervor: Christus stand den Gemüthsempfindungen in keiner Weise passiv gegenüber, sondern brachte sie

[1]) Daß *ἐτάραξεν ἑαυτόν* völlig gleichbedeutend sei mit dem passiven *ἐταράχθη πνεύματι* (Joh. 13, 21), möchte ich doch beanstanden. Jedenfalls bleibt die sonst unübliche Ausdrucksweise auffallend, und bleibt daher fraglich, ob sie nur als eine reflexive Redensart = sich ereifern, sich erzürnen u. dgl. zu fassen sei.

freithätig heran; er hatte sie freilich, aber sie hatten ihn nicht. Da nun Christi Affekte ihren passiven Charakter abgestreift hatten, so kann auch die Bezeichnung durch passiones oder πάθη, welche Ausdrücke buchstäblich doch auf einen solchen hindeuten, nicht für völlig adäquat gelten. Die alten Lehrer haben das auch bemerkt, und haben daher für die Affekte Christi den eigenthümlichen Kunstausdruck: propassiones gestempelt: Zustände des Gemüthes, welche anstatt (pro) unserer Passionen bei Christo anzusetzen sind (vgl. proconsul, propraetor).

Wenn man nun schließlich nach dem Beweggrunde fragt, weshalb unser Heiland uns auch in wahrhaft menschlichen Affekten ähnlich werden wollte, so darf man sich natürlich nur auf die freie Liebe Jesu berufen, deren heilige Absichten wir übrigens recht wohl würdigen können. Christus nämlich wollte die Erlösung vollziehen in stellvertretender Genugthuung und wollte diese Genugthuung leisten durch ein peinvolles Bußleben, indem er die Strafe unserer Sünde in ihrer leiden- und schmerzvollen Natur über sich nahm, mit einem Worte: er wollte der leidende, kreuztragende Erlöser sein. Damit wird die Leidensfähigkeit, somit die Schmerzempfindung postulirt. Eine ganze Reihe von Affekten: Angst, Furcht, Trauer, Betrübniß u. s. w. stammt aus dieser Quelle. Welche moralische Tragweite aber in der Lehre vom kreuztragenden Heilande zu unsern Gunsten liegt, weiß jeder Christ. — Dann ist aber auch zu erwägen, daß der Herr in Annahme dieser Schwächen menschlicher Natur unser Muster sein wollte, uns zeigend, wie wir dieselben sittlich handhaben sollen. Verweilen wir einige Augenblicke bei dieser Wahrheit. Da die Mustergültigkeit Christi für uns Menschen ohne Einschränkung gilt, so folgt aus dem Gemüthsleben Jesu für die christliche Moral sofort: das Ziel der christlichen Ethik ist nicht die ἀπάθεια, sei es der griechischen Stoiker oder der indischen Buddhisten, weil ja ihr Ideal, Christus selbst nicht ἀπαθής war. Todte Gefühllosigkeit ist nicht Tugend; vielmehr sind alle edlen menschlichen Affekte durch Christi Vorbild geheiligt. Andererseits zeigt aber auch unseres Herrn Vorgang, daß wir dieselben mäßigen, beherrschen und in Zucht nehmen sollen. Was beim Gottmenschen von vornherein gegeben war: die schönste Ruhe und Harmonie des Gemüthes und seiner Regungen, das sollen wir in ernstem sittlichen Kampfe wenigstens annähernd

zu erreichen streben. Pflege und Bildung der Gefühle, nicht ihre Ausreutung ist sohin unsere Aufgabe. Und da unterbreiten uns die vier besprochenen Vorzüge des Gemüthslebens Jesu eben so viele Maximen, nach denen wir sie lösen sollen. Solche Affekte, welche an sich sündhaft sind, sollen wir rücksichtslos bekämpfen (1); bei den erlaubten sollen wir nach Möglichkeit jenen bösartigen Zug auszuscheiden suchen, der sich ihnen so leicht beimischt (2); in allen Gefühlen sollen wir Maß und Ziel einzuhalten uns bemühen (3); sollen endlich dieselben von der Vernunft und dem freien Willen abhängig zu machen trachten (4). — Mit Hinblick auf die Empfindungen Jesu und ihren Ausdruck wären dabei auch noch im Einzelnen manche Beobachtungen anzustellen, welche der christlichen Ascese ein weites Feld eröffnen. Oftmals habe ich z. B. darüber nachgedacht, welch ein ascetischer Wink wohl darin gegeben sein möchte, daß unser Herr in seinem irdischen Leben nach dem Berichte der Evangelien mehrmals geweint, niemals aber — gelacht hat. — Endlich lag es auch in der Absicht Jesu, durch freiwillige Annahme der beregten Affektionen, dieser allerdings unverkennbaren Schwächen, aber auch vollwichtigen Bezeugungen der menschlichen Natur, das wahrhaft Menschliche seiner Natur uns um so nachdrucksamer zu verbürgen, seine ebenbürtige Verwandtschaft mit uns nicht blos unserer Einsicht, sondern eben wieder unserm Gefühle um so näher zu legen. Bei uns ist das Gefühl ein so mächtiger sittlicher Hebel, mächtig fürs Gute, aber auch fürs Böse. Nun aber ist uns gestattet, unserm Herrn in den einzelnen Lagen seines Lebens nachzufühlen, uns an seine Statt in Gedanken zu versetzen, uns hineinzusetzen in seine jeweilige Seelenstimmung. Welch ein Reiz in der Betrachtung des Lebens, Leidens und Sterbens unseres Herrn! Versuchen wir einen Augenblick das Entsetzliche uns vorzustellen, wir hätten einen gefühllosen Heiland, mit einem Male wäre aller Trieb und Reiz der Betrachtung dahin. In keiner Richtung fühlen wir uns unserm Herrn so nahe und verwandt, als in der Gleichförmigkeit der Empfindung. Christus war nicht ἀπαθής, auch wir haben unsere πάθη; und wenn diese sich auch vielfach unserm Willen entziehen, er vermag doch auch immer noch viel über sie. Wir können, wir dürfen, wir sollen unsere Gefühle mit den seinigen in Akkord bringen, daß sie harmoniren wie zwei gleichgestimmte Saiten, unsere sollen seinen Gefühlen antworten.

Christus war nicht *ἀπαθής*, unsere Uebereinstimmung mit ihm ist die *συμπάθεια;* wir können, dürfen, sollen mit ihm sympathisiren. In näherem Bezug auf den wichtigsten Abschnitt im Leben Christi, auf seine Passion, ist das unsere Compassion. Und meines Erachtens war der sittlich größte Moment im Leben Jener, welche dem Herrn am nächsten stand, der Moment ihrer *compassio* am Fuße des Kreuzes. Folgen wir ihrem Beispiele.

β. Das Erkennen und die intellektuelle Vollkommenheit Christi.

§ 9.

1. Realität des menschlichen Erkennens Jesu. — Wenn wir gegen die psychologische Ordnung in der speciellen Christologie das Erkennen erst auf das Wollen folgen lassen, so geschieht das, wie auch angedeutet ward, hauptsächlich aus dem Grunde, weil die Lehre vom Willen Christi dogmatisch viel weiter entwickelt vorliegt, als die vom Erkennen, sohin die Vorwegnahme der erstern bei der Behandlung der andern uns wegen der Wechselbeziehung der beiden Grundvermögen der menschlichen Seele vielfach die Anwendung des Grundsatzes ex noto ad ignotum gestattet. Ueber Grad und Umfang des menschlichen Erkennens Christi liegt nämlich eine ausdrückliche und unmittelbare Entscheidung des kirchlichen Lehramts kaum vor; und wenn, dogmenhistorisch genommen, im Laufe des 6. Jahrh. während der monophysitischen Streitigkeiten ein Bruchtheil der Akephaler, die sogenannten Agnoeten (Ignorantiner, von Diaconus Themistius auch Themistianer genannt) Christo in manchen Dingen geradezu Unwissenheit zuschrieben, ja sich bis zu der unsinnigen Behauptung verstiegen, er habe auch nicht einmal seiner Gottheit nach den Tag des Gerichtes vorausgewußt: so verloren sie sich doch bald spurlos in der Masse jener an Häresien und Controversen über die Person unseres Herrn so fruchtbaren Zeitbewegungen. Abgesehen daher von den einschlägigen Aeußerungen der hl. Schrift, welche Väter und Theologen nicht immer in demselben Sinne exponiren, bewegt sich die Lehre von der intellektualen Vollkommenheit Christi in den Folgerungen aus den nunmehr festgestellten Sätzen über die hypostatische Union im Allgemeinen und über die ethische Vollkommenheit Christi insbesondere.

Noch mehr: selbst für den allernächsten Satz den von der Realität eines wahrhaft menschlichen Erkennens Christi neben dem und unterschieden vom göttlichen, der selbstredend unserer ganzen Abhandlung zum Ausgangspunkte dienen muß, wüßte ich einen direkten und formalen Ausdruck des kirchlichen Lehramtes nicht aufzuweisen. Gleichwohl müßte doch die Leugnung dieser Wahrheit als häretisch bezeichnet werden. Indirekt ist sie nämlich schon in der Anerkennung einer wahrhaft menschlichen, von der göttlichen zu unterscheidenden Natur Christi enthalten; denn kann eine Substanz nicht ohne ihre Kraft begriffen werden, so ist für die geistige Substanz einer menschlichen Seele, die doch Bestandtheil der menschlichen Natur ist, die erkennende Kraft eben so wesentlich, wie die wollende in Anspruch zu nehmen. Und wenn weiterhin in der monotheletischen Controverse beiderseits auch nicht ausdrücklich von der Einheit, beziehentlich von der Zweiheit der Erkenntniß in Christo geredet ward, so war jedenfalls in der *ἐνέργεια*, deren Einheit die Monotheleten, und deren natürliche Zweiheit die Orthodoxen behaupteten, die Erkenntniß mit einbegriffen. Indem also die Väter der 6. ökumenischen Synode (s. S. 197) zwei physische *ἐνεργείας* in Christo statuirten, haben sie auch einschließlich ein wahrhaft menschliches Erkennen, unterschieden vom göttlichen, Christo zugesprochen. — Ferner gehören hierher die schon früher beigebrachten synodischen Entscheidungen gegen die Apollinaristen, welche selbstredend mit der anima rationalis, intellectiva Christo zugleich den intellectus humanus absprachen; wie denn auch noch zur Zeit der monotheletischen Streitigkeiten in einer unter Papst Martin I. abgehaltenen Lateransynode erklärt ward: Christum assumpsisse animam rationalem cum omnibus suis proprietatibus ac per omnia ceteris animabus hominum similem absque peccato. Zur kaum noch nöthigen biblischen Beweisführung genügt es, einstweilen auf den, wie wir im Verlaufe sehen werden, verschieden gedeuteten Text Luk. 2, 52: „Jesus nahm zu . . . an Weisheit“ zu verweisen; denn wie man auch den Sinn dieser Bemerkung des Nähern bestimmen möge, er lautet jedenfalls auf Fortschritt; Fortschritt aber, welcher Art auch immer, von der göttlichen Intelligenz auszusagen, wäre absurd. Zum Unterschiede von der göttlichen Erkenntniß, als der *increata*, pflegt man die menschliche die scientia *creata* zu nennen. Und wenn nun Hugo von St. Victor (sieh Petav. *de*

incarn. lib. 11. 4 init.) behauptet hat, in Christo sei nur eine sapientia increata gewesen, so hat er entweder nur sagen wollen, Christus habe alle Dinge in Gott erkannt (geschauet, s. unten), oder er hat etwas Unstatthaftes behauptet.

2. Diathese des Stoffes. — In dieser christologischen Partie, welche das menschliche Erkennen Christi, vornehmlich während des Standes der Erniedrigung erörtert, kommt die so oft von uns erwähnte Controverse zwischen der älteren und der neueren Theologie — so nannten wir sie, jedoch nicht ohne Vorbehalt, a potiori — am handgreiflichsten zum Vorschein. Ganz natürlich auch. Denn wenn die ältere Darstellung von der Grundanschauung ausging, daß auf Grund der hypostatischen Union und der in ihr einbegriffenen Deification der menschlichen Natur Christi gleich von Anfang an Christo als dem Menschen alle jene Vorzüge beigelegt werden müssen, deren das Geschöpf, ohne den Charakter des Geschöpflichen einzubüßen, nur immer fähig ist, so lange nicht die Zwecke der Menschwerdung und insbesondere die im Leiden und Tod zu erzielende Genugthuung geradezu entgegenstehen: so begreift man leicht, daß der Zusammenhang des Erkennens mit der Leidens- und Sterbensbefähigung kein so unmittelbarer und enger ist, wie das etwa bei den Affekten zutrifft. Man hielt sich daher für berechtigt, das menschliche Erkennen unseres Herrn auch schon für die Tage des Fleisches möglichst hoch anzusetzen, und für dasselbe eine Herabminderung des normalen Einflusses der Gottheit auf die Menschheit nicht zuzulassen. Weil man daher, um einige Hauptpunkte hervorzuheben, keine Unverträglichkeit zwischen der in der visio beatifica gegebenen anschaulichen Erkenntniß Gottes und der Leidensbefähigung zu entdecken glaubte, und weil man ferner durch den Zweck der Menschwerdung ein eigentliches Wachsthum in der menschlichen Erkenntniß während des irdischen Lebens, sowie auch die Annahme theilweiser Unwissenheit durchaus nicht gefordert erachtete: so legte man unbedenklich die erstere von Anfang an dem Herrn bei, die visio beatifica vom Augenblicke der Empfängniß an datirend, und sprach die letztere Christo von Anfang an ab, ein eigentliches Wachsthum in menschlicher Erkenntniß leugnend, und ein Nichtwissen geschöpflich wißbarer Gegenstände verneinend. Wenn man dabei durch gewisse Aeußerungen der hl. Schrift in die Enge zu gerathen schien, wußte man sich durch Exegese zu

helfen. Die Principien solchen Verfahrens sind verständlich, und meines Erachtens auch völlig gesund. Anders die gegentheilige Auffassung. Indem diese das Menschliche an Christo, wie es bekanntlich besonders in den drei synoptischen Evangelien betont wird, in den Vordergrund drängt, legt sie sich, so scheint es, die Sache also zurecht, daß dem Heilande in diebus carnis keine andern Vorzüge in seiner menschlichen Natur beigelegt werden sollen, als jene, welche sich aus der hypostatischen Union mit Nothwendigkeit ergeben, oder welche in den hl. Urkunden ausdrücklich ihm beigelegt werden. Offenbar hat das Interesse, die menschliche Seite am Heilande während seines irdischen Lebens unserer Auffassung näher zu bringen, bei solchem Verfahren mitgewirkt. Ohne nun im Allgemeinen die Controverse schlichten zu können und zu wollen, soll es doch unverhohlen bleiben, daß die ältern Theologen in einzelnen Punkten, z. B. in der visio beatifica auch für die Epoche der Erniedrigung, ihrer Sache so gewiß zu sein scheinen, daß sie die gegentheilige Darstellung als haeresi proxima, oder wenn sie milder urtheilen, doch als temeraria bloßstellen; obgleich doch ihre Vertheidiger, wie Petavius, selbst zugeben, daß weder der scripturistische, noch der traditionelle Beweis vollgültig sei — sagen wir nur geradezu, daß die hl. Schrift auf den ersten Blick eher gegen, als für dieselbe zu zeugen scheint, daß die hl. Väter aber sich weder direkt, noch entschieden genug aussprechen. — Obgleich ich daher für meine Person der ältern Auffassung zugethan bin, so will auch ich meinerseits über die neuere im Allmeinen nicht allzu hart urtheilen,[1]) falls sie sich in gehörigen Schranken hält. Denn vor Extremen in dieser Richtung bewahre ich mich, und warne ich den Leser. Eine solche Extravaganz scheint mir zu sein, wenn man, was auch von Seiten katholischer Theologen geschehen ist, von

[1]) Was die visio beatifica in diebus carnis insbesondere anbetrifft, so rühren die theolog. Censuren, welche ihre Leugnung treffen, von Petavius und Suarez her. Wenn ein Consens der Theologen der Schule in dogmatischen Dingen Jahrhunderte lang bestanden hat, und er hat es nach der Versicherung dieser Theologen, so ist es nach Melchior Canus nicht mehr gestattet, der gegentheiligen Meinung beizupflichten. Auf den Consensus fidelium, den Petavius außerdem noch anzieht, und den auch Stentrup de verbo incarnato S. 1042 ff. urgirt, gebe ich nicht allzu viel, denn wie könnte dieser constatirt werden? Ich hatte mir den Stand der Dinge in der ersten Auflage nicht völlig klar gemacht, zudem neigt meine ganze Gemüthsrichtung zu mildem Urtheile. Der genannten

einer allmählichen Entwickelung des Messiasbewußtseins in Christo redet. Man mag immerhin der menschlichen Natur in Christo ein Bewußtsein für sich beilegen, das Selbstbewußtsein, und wenn vom Messiasbewußtsein Rede ist, kann man doch wohl nur das Bewußtsein Seiner selbst als des Messias verstehen, kann, da es das Kennzeichen der Persönlichkeit ist, nur das persönliche, sohin göttliche, sohin der Entwickelung unzugängliche sein; meines Erachtens läuft bei solcher Darstellung das physische Band der hypostatischen Union Gefahr, in ein blos ethisches verdünnt zu werden, was nach Nestorianismus, bezieh. Rationalismus schmeckt. Wir werden daher in objektiver Erörterung beiden Richtungen gerecht zu werden suchen, ohne freilich unsere persönliche Vorliebe zu verhehlen. — Zur Anordnung des Stoffes glauben wir das höchste Maß der Klarheit dadurch zu erreichen, daß wir bezüglich des menschlichen Erkennens Christi für den Stand der Erniedrigung die Doppelfrage stellen, einmal nach dem Umfange, und darauf nach der Beschaffenheit desselben. Letztere wollen wir dabei im weitesten Sinne genommen haben, sowohl bezüglich der objektiven Klarheit des Erkannten, als auch bezüglich des Mittels der Erkenntniß und anderer sonstiger Umstände. Beide Fragen, die nach dem Was? und nach dem Wie? beantworten wir zunächst im Sinne der ältern und, dürfen wir beifügen, üblicheren Theologie, und fügen dann die gegentheilige Darstellung, wo sie sich geltend macht (was nicht überall zutrifft), würdigend bei. Daß beide Fragen in der Darstellung nicht strikt auseinanderzuhalten sind, wird wenig schaden.

3. Beschaffenheit des menschlichen Erkennens Christi, nach der ältern Darstellung. — a. Ziehen wir desbezüglich zuerst die Weise des Erkennens in Betracht, so hat die mittelalterliche Schultheologie in großer Uebereinstimmung, obgleich nicht ohne Widerspruch Einzelner, drei Arten des Wissens in Christo unterschieden: scientia *beatifica, infusa* und *acquisita.* — Was die erste Species anbelangt,

---

Theologe hat mir in der theolog. Zeitschrift II. S. 367 diese Beurtheilung gar arg angerechnet. Wenn er aber will, daß ich Männer wie Klee, Bischof Laurent u. A. einer neologischen Theologie bezüchtigen soll, so sträubt dagegen mein Inneres. Diese Männer können es in einem oder andern Punkt versehen haben, dann aber nur objektiv, nicht subjektiv; ihre ganze theologische Richtung, weit entfernt der Neologie zu huldigen, ist durch und durch echt katholisch.

so trägt diese Theologie nicht das allermindeste Bedenken, Christo auch für das Stadium seines irdischen Daseins ein „seliges Erkennen“ beizulegen. Man will damit festhalten, daß der Gottmensch vom ersten Augenblicke seiner Empfängniß im Mutterschooße ab im vollen Besitz der visio beatifica, als Mensch sogar jenen Grad anschaulicher (intuitiver) Erkenntniß Gottes und aller übrigen Dinge in Gott auf Grund der hypostatischen Union erreicht habe, dessen die Engel und Seligen des Himmels auf Grund ihres Verdienstes jenseits sich erfreuen, selbstverständlich dann in einem das Maß dieser weit überbietenden Grade. Es wird also angenommen, daß die Seele Jesu bereits im Mutterleibe das Wesen Gottes in klarer und unmittelbarer Intuition erkannte, und was sonst Objekt seines Wissens war, in diesem göttlichen Wesen wie in einem Spiegelbilde erschaute. Doch mag für die genaue Beschreibung eines solchen Erkennens, als nicht hierher gehörig, auf Eschat. S. 41 ff. verwiesen werden. Daraus folgt dann aber auch eingestandener Maßen, daß der auch von diesen Theologen anerkannte status viatoris bei Christus auf den Leib, und was die Seele anbelangt, auf ihre niedere, unmittelbar den Leib berührende Funktion (anima sensitiva) zu beschränken und das höhere geistige Gebiet der Seele von diesem Vorbereitungsstadium auszunehmen sei. — Unsere Theologen behandeln diesen Satz als eine über jeden Zweifel erhabene Lehre. Gilt es aber den positiven Beweis, so möchte dieser schwerlich wirksam zu erbringen sein. Man beruft sich biblisch auf die bekannte paulinische Schilderung unseres diesseitigen Erkennens gegenüber der anschaulichen Erkenntniß des Jenseits, in welcher das erstere in einer Dürftigkeit und Mangelhaftigkeit dargestellt wird, welche Niemand auch nur von der Menschheit Christi auszusagen geneigt sein werde. S. 1. Kor. 13, 9 ff. und 2. Kor. 5, 6 f. Dort heißt sie eine „bruchstückartige und räthselhafte“ Erkenntniß (*γνῶσις μερικὴ καὶ αἰνιγματική*), hier wird sie als ein Fernsein vom Herrn (*ἐκδημεῖν ἀπὸ κυρίου*), als ein „Wandeln im Glauben, nicht im Schauen“ beschrieben. Wer möchte wohl, heißt es, so etwas von der menschlichen Seele Christi aussagen wollen, die da mit der Gottheit immerdar durch das innigste Band geeint war? zumal die hl. Schrift Christo von Anfang an eine vollkommene Erkenntniß beizulegen scheint: nach Joh. 1, 14 war er „voll Gnade und Wahrheit, aus dessen Fülle wir alle (V. 18) schöpfen;“

nach Koloss. 2, 3 sind in ihm „alle Schätze des Wissens und der Weisheit verborgen“ (es fragt sich jedoch, ob diese Stelle so unmittelbar auf die Menschheit Christi zu beziehen ist); man urgirt auch Joh. 8, 55 das *οἶδα* = scio = „ich weiß ihn, (Gott nämlich, habe eine vollendete Erkenntniß über ihn).“ Solche Aeußerungen der hl. Schrift sind wohl angethan, nachdenklich zu machen; ob sie aber geradezu beweisen, möchte ich ihrer Vieldeutigkeit wegen bezweifeln; denn die Hauptsache, jene paulinische Darlegung, braucht doch nicht gerade in voller Strenge auf Christi menschliches Erkennen Anwendung zu leiden, und brauchte daher ihretwegen diese noch nicht von Anfang an eine absolut vollkommene zu sein. Traditionell aber haben die Vertreter der visio beatifica in diebus carnis außer dem Allgemeinen, daß viele alte Zeugen Christo von Anfang an vollkommene Erkenntniß beilegen, nur ein einziges direktes Zeugniß beibringen können; s. Petav. *de inc.* l. 11. cap. 4, 5. Der heil. Augustin *(lib. quaest.* 83 q. 65) zieht in einer allegorischen Ausdeutung der Auferweckung des Lazarus einen Vergleich zwischen dessen Auferstehung und der Auferstehung Christi nach dem evangelischen Berichte. Lazarus erstand zum Leben, eingewickelt in die Grab- und Leichentücher, Christus aber los und frei von denselben. Damit sei angezeigt, daß Lazarus utpote linteis implicatus nicht frei von Sünde und Irrthum gewesen, quamdiu per speculum et in aenigmate vidit dominum (1 Kor. 13), Christus aber sei linteis non implicatus gewesen, weil er nicht nur keine Sünde begangen, sondern nihil eum lateret et ab itinere retardaret. Auf den Gegensatz wird natürlich das höchste Gewicht gelegt; aber auch so möchte ich bezweifeln, daß hier ein vollgültiges Zeugniß für die sel. Anschauung Christi vor seiner Auferstehung vorliege. Das ist nun aber auch Alles; und wenn Petavius a. O. Nr. 8 zugibt, daß diese Lehrmeinung unzweifelhaft anzunehmen sei nicht auf Grund positiven Beweises, sondern weil es sich dermaßen von selbst verstehe, daß jeder ordentliche Katholik, falls ihm die Frage vorgelegt werde, sie sofort bejahend beantworten würde, so kann man das (s. folgd. Alin.) zur Zeit nicht mehr behaupten. Der eigentlich bewegende Grund für diese Annahme ist doch wohl gewesen, weil man sie für eine nothwendige Folge der Union ansah. Und das hat allerdings Manches für sich. Nur darf man nicht so oberflächlich verfahren, wie wohl

geschehen, daß man argumentirt: Gott sein ist mehr als Gott schauen; Christus war Gott; also mußte er ihn gewiß schauen. Es handelt sich eben um die menschliche Seele Jesu, nicht um Christum, in der Ganzheit seiner Doppelnatur. Aber freilich: der in der Union gesetzten Durchwohnung der menschlichen Natur von der göttlichen, welche die allerinnigste ist, gegenüber wie will man es verantworten, der erstern auch nur für einen Augenblick eine nicht anschauliche, sondern abstrahirte und darum verdunkelte Erkenntniß des Göttlichen beizulegen? Uebrigens aber wird kein Theolog behaupten, daß die selige Anschauung nicht zum Debitum der hypostatischen Union gehöre. Die Frage ist vielmehr, ob sie nicht während des irdischen Stadiums für die Zwecke der Inkarnation als suspendirt angesehen werden dürfe, ja müsse. Indem unsere Theologen diese Frage mit Nein beantworten, müssen sie nun freilich, da mit der visio beatifica, wie schon das Wort sagt, ein Stand der Seligkeit, ja geradezu (sieh Eschat. 41 ff.) die Quintessenz der Himmelsfreude bezeichnet wird, zu erklären suchen, daß und wie solche Seligkeit mit der Wahrheit der Schmerzempfindung im Leiden und Tod zu vereinbaren sei. Denn etwa blos für die Zeit der hl. Passion sich die selige Anschauung als suspendirt vorzustellen, was auch Einigen eingefallen ist, genügt darum nicht, weil auch durch das frühere Leben Jesu auf Erden Trauer und Betrübniß, also Schmerzempfindung mehr oder minder ununterbrochen sich hindurchziehen. Wie die Theologen diese Erklärung versuchen, wollen wir für das folgende Alinea zurücklegen. — Gilt aber schon für das irdische Leben Jesu der Stand der sel. Anschauung, so folgt, daß die von Christo nach Luk. 24 erst durch das Leiden zu erreichende Glorie auf die Verklärung des Leibes zu beschränken sei, und folgt ferner, daß die nach den Evangelien im Leben Jesu wiederholt vorgekommenen Momente der Verklärung, welche von den Neueren als wirkliche Anticipationen der künftigen Herrlichkeit aufgefaßt werden, nun vielmehr als vorübergehende Aeußerungen der im Innern stets vorhandenen, und nur durch die Schranken des Leibes der äußern Wahrnehmung entzogenen Herrlichkeit zu betrachten sind. — Noch mag, damit auch nach dieser Seite das nimium abgewiesen werde, beigefügt werden, daß auch die anschauliche Erkenntniß Gottes auf Seiten der menschlichen Seele Christi keine begreifende (com-

prehensive) sein könne, da solche jede endliche Erkenntnißkraft übersteigt, und gilt dies unseres Erachtens selbst für das andere himmlische Lebensstadium des Heilandes. Gleich verwerflich ist die auch wohl geäußerte Meinung, daß Christus mit leiblichem Auge Gott geschauet habe, ob vor oder nach der Auferstehung, ist ohne Belang. Ein Körperliches kann überhaupt, und wäre es noch so verklärt, das geistige Wesen Gottes nimmer schauen. Das geistige Licht, in welchem Gott geschauet wird, auch von der Menschheit Jesu, ist das lumen gloriae, s. Eschat. S. 47.

Neben der scientia beatifica setzen unsere Theologen als zweite Art der menschlichen Erkenntniß Christi die sc. *infusa* an. Man will damit sagen, daß der Heiland außer dem, daß er per sc. beat. alle außergöttlichen Dinge in Gott schaute, diese auch in ihnen sebst erkannt habe, wie wir in unserm gegenwärtigen Leben die Dinge erkennen. Dies Wissen Christi ist dann entweder naturaliter oder supranaturaliter eingegossen, je nachdem es dem Bereiche der Natur oder der Gnadenordnung zufällt. Christi Menschheit war nämlich von Anfang an eine reine und darum natürlich (vi naturae) eine in hohem Grade erkenntnißbefähigte Natur; zugleich aber wegen der hypostatischen Union mit einem einzig hohen Maße von Gnaden ausgestattet, welche Gnade, sofern sie nach der erkennenden Seite als erleuchtende (gratia illuminans intellectum) gefaßt werden muß, die natürliche Erkenntniß ungemein steigerte. Sohin war in Jesu als dem vollkommen reinen Menschen ein außerordentliches Maß natürlicher Erkenntniß, und war zugleich in Jesu als dem einzig hochbegnadigten Menschen ein außerordentliches Maß übernatürlicher, jedoch — von der seligen Anschauung abgesehen — wohl quantitativ höherer, aber nach Art eines begnadigten Menschen zu beurtheilender Erkenntniß. Die Quellen dieser scientia infusa sind also das lumen naturae (rationis) und das lumen gratiae, beide vom Schöpfer verliehen oder eingegossen. So unsere Theologen. — Wir wollen es nun zwar nicht tadeln, daß zur sc. beatifica die infusa hinzugefügt wird; sie haben ihre Gründe, unter andern den, daß ja sonst Christus gegen die Engel zurückstehen würde, welche die außergöttlichen Dinge sowohl in Gott (per scientiam matutinam, nach Augustin, als auch in ihnen selbst schauen (per scientiam vespertinam). Soll letztere jedoch neben der erstern angesetzt werden, so begreifen

wir nicht, was damit für die Schätzung der menschlichen Erkenntniß Christi gewonnen wird. Jedenfalls wird doch durch Hinzufügung der sc. infusa das menschliche Erkennen Christi weder extensiv, noch intensiv erhöhet. Denn wenn ohnehin der Herr jederzeit vermöge der sc. beatifica Gottes Wesen in höchster Klarheit und alles Außergöttliche in demselben Wesen wie in lauterstem Spiegel erschaute, so kann dadurch, daß er die Dinge außer Gott per scientiam infusam in diesen selbst erkannte, sein Erkennen weder dem Umfange, noch der Intensität nach einen Zuwachs erhalten. O. w. d. i., was sollen das lumen naturae und das lumen gratiae als Medien der Erkenntniß, wenn von Anfang an ohnehin das lumen gloriae bereits als Vehikel des Erkennens bei Christo anzusetzen ist? Ist denn die gratia etwas anderes, als die über ihre Sphäre hinaus gesteigerte natura, und die gloria etwas anderes als die in ihr Vollmaß eingetretene gratia (gloria complementum gratiae)? Wenn also in aufsteigendem Climax sofort das Höchste erreicht war, so sind eben damit die untergeordneten Stufen wie eingeschlossen, so überwunden. Das lumen gloriae der visio beatifica mußte also bei Christo das lumen naturae und das lumen gratiae zur Voraussetzung nehmend, beide sofort in der höchsten geschöpflich gedenkbaren Weise zur Vollendung gebracht haben. Erst wenn das lumen gloriae mit der visio beatifica für das irdische Leben Christi in Abrede zu stellen wäre, würde die scientia infusa ihre selbständige Bedeutung gewinnen.

Mit der dritten Art der Erkenntniß, der scientia *acquisita*, welche von den meisten Scholastikern, besonders den Thomisten aufgestellt, jedoch von Duns Scotus geleugnet ward, hat es ganz ähnliche Bewandtniß. Man will durch Ansetzung derselben lehren: Christus habe während seines irdischen Lebens Manches auch aus Erfahrung erkannt, also auch von manchen Dingen ein empirisches Wissen erlangt. Für diese Art der Erkenntniß beruft man sich biblisch auf Hebr. 5, 8: „Obschon er der Sohn Gottes war, lernte (ἔμαθεν, didicit) er aus dem, was er erlitt, Gehorsam". Hat aber Christus aus Erfahrung gelernt, so kann nach ihrer Grundanschauung am wenigsten die ältere Theologie zugeben, daß das im gewöhnlichen Sinne zu verstehen sei. Man will daher nicht gesagt haben, daß Jesus auf dem Wege der Erfahrung Neues, was er nicht ohnehin

gewußt, erlernt habe — ein empirischer Zuwachs ist in intensiver Richtung mit der seligen Anschauung und in extensiver mit dem, wie wir sehen werden, von der ältern Theologie angesetzten Umfange des Wissens Christi unverträglich — sondern man will sagen, daß Christus von Manchem, was er ohnehin anderweitig wußte, post factum auch ein erfahrungsmäßiges Wissen erlangte. Es fügte sich jedesmal auf dem Wege der Empirie nachgerade ein neuer habitus sciendi hinzu, ohne freilich das Wissen selbst, sei es extensiv, sei es intensiv zu erhöhen. Wird sohin auch durch diese species sciendi nichts Neues bei Christo angesetzt, so dient sie immerhin dazu, die mehrerwähnte Schriftstelle Luk. 2, 52 mit der Grundanschauung unserer Theologen nach ihrem Wortlaute auf eine minder harte Weise in Uebereinstimmung zu bringen. Wir kommen darauf zurück.

b) Nächst den Arten der Erkenntniß kommt hier weiterhin die Beschaffenheit der Erkenntniß Christi nach dem Grade ihrer Klarheit in Betracht. Daß Christi menschliches Wissen ein durchaus sicheres, nicht nur irrthums-, sondern auch zweifellos schon in diebus carnis gewesen sei, ist unbeanstandet und von Allen anerkannt. Zweifel und Irrthum sind Trübungen der reinen Erkenntnißkraft in Folge der Sünde, konnten also den schlechthin Sündenlosen nicht behelligen. Man bedenke auch, daß Christus sich selbst die Wahrheit (Joh. 14, 6) und das Licht der Welt nennt (Joh. 8, 12 u. 9, 3), der in die Welt gekommen, jeden Menschen zu erleuchten (Joh. 1, 9); und wenn er Joh. 8, 46 seinen Gegnern zuruft: „Wer kann mich einer Sünde zeihen?“, so heißt das im Context zunächst offenbar: Wer kann mich eines Irrthums überführen? Kann doch nicht einmal der gute Engel irren; wie viel weniger das Haupt der Engel, welches Christus auch als Mensch ist. Ob aber nicht dennoch bis zur Auferstehung die menschliche Erkenntniß Jesu mit einigem Dunkel, nämlich mit jenem, welches vom Glauben unzertrennlich ist, behaftet war? unsere Theologen verneinen es, während ihre Gegner es einräumen, beiderseits in völlig einleuchtender Consequenz ihrer Grundanschauung, da die sel. Anschauung nur als klare, jedes Dunkel ausschließende Erkenntniß begriffen werden kann. — Hier mag auch gleich die Frage berührt werden, obwohl sie schon in die zweite Partie übergreift, ob bei Christus von, selbstverständlich jedenfalls nur partieller, Unwissenheit geredet werden dürfe. Man unterscheide vorab eine doppelte

Art der Unwissenheit, die im schlimmen Sinne (gleichsam eine privative) und in unschuldigem (blos negative). Solches nicht wissen, was man aus irgend welchem Grunde — nach Beruf, Alter, Bildungsmitteln u. dgl. — wissen sollte, ist wirkliche Ignoranz in bösem Verstande. Manches von demjenigen nicht wissen, zu dem man in gar keiner ethischen Beziehung steht, ist ein bloßes Nichtwissen, mera inscientia, und erhält auch den tadelnden Namen der Unwissenheit gewöhnlich nicht. Die Frage kann hier, da die schlimme Unwissenheit eine Folge der Sünde ist, nur die andere treffen. Allein unsere Theologen sind in der Lage, auch solche bei Christus in Abrede zu stellen, indem sie nicht nur anschauliche Erkenntniß statuiren, somit in jedem Erkenntnißobjekte den etwa gedenkbaren Zusatz getrübter Erkenntniß beseitigen, sondern auch extensiv, wie wir weiter unten sehen werden, in den Bereich des für Christus zu wissen Ziemlichen alles Wirkliche hineinziehen, und ihm auch als Menschen wahre All-wissenheit beilegen.

c) Drittens mag auch gleich hier die Frage nach der Fortschrittsbefähigung des menschlichen Erkennens Christi während seines irdischen Lebens im Sinne unserer Theologen zur Darstellung kommen, obgleich sie nicht blos auf die Weise des Erkennens, sondern auch auf seinen Umfang sich bezieht. Da über die anschauliche hinaus eine höhere Weise des Erkennens ungedenkbar ist, und das geschöpflich Wißbare in vollem Umfange (N. 3) gleich von Anfang an als Objekt des Erkennens angesetzt wird, so bleibt für wahren und eigentlichen Fortschritt des Erkennens, möge ein solcher intensiv oder extensiv gefaßt werden, offenbar kein Raum übrig. — Ziehen wir indeß die positiven Beweismittel heran, so muß eingeräumt werden, daß im ganzen Verlauf der Kirchengeschichte bis auf die neuere Zeit hinab nur Häretiker (Nestorianer) und der Häresie Verdächtige (Theodor von Mopsueste) sich für einen eigentlichen *profectus Christi in sapientia* erklärt haben; denn wenn allerdings auch einige Orthodoxe, wie Epiphanius und Ambrosius unter Beziehung auf Luk. 2, 52, um den Apollinaristen gegenüber aus dieser Stelle eine mens rationalis in Christo zu erweisen, einfach geäußert haben, ein Fortschritt in der Weisheit könne doch vom Logos in Christo unmöglich angenommen werden, so bekundet das entfernt nicht, daß sie einen wahren innern Fortschritt des Wissens Christi statuirt haben. Andererseits

muß aber doch auch zugegeben werden, daß die erst Genannten blos dieser Behauptung wegen niemals von dem kirchlichen Lehramte verurtheilt sind. Es darf daher unseres Erachtens die Annahme eines wirklichen Fortschrittes, wenn auch für äußerst bedenklich, doch noch nicht geradezu für häretisch ausgegeben werden. Unsere Theologen erklären sich also gegen einen solchen Fortschritt. Aber steht denn nicht die so oft erwähnte Stelle im Evangelium Lucä nach ihrem Wortlaute: „Jesus nahm zu (*προέκοπτε*, proficiebat) an Alter und Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen“[1]) solcher Auffassung schnurstracks entgegen? Ohne schon hier tiefer uns einzulassen — wir kommen im Folgenden darauf nochmals zurück — erachten wir, daß, nach dem allernächsten oberflächlichen Wortlaute genommen, die evangelischen Worte jedenfalls falsch verstanden würden, indem ein Fortschritt und Wachsthum im Wissen und Können nach gemein-menschlicher Weise, erzielt oder zu erzielen durch Studium, Nachdenken, Erfahrung, sowie auch durch Unterricht und Erziehung beim Gottmenschen mit dem Wesen der hypostatischen Union, wie wir solche nun ausgiebig genug erwogen haben, von vornherein als unvereinbar erkannt werden müsse. Ausgelegt muß also auf jeden Fall dieser biblische Text werden in katholischem Verständniß. Die Gottesgelehrten, über welche wir hier referiren, theilen sich nun aber in zwei Erklärungsweisen des vielberufenen Textes. Die Einen nehmen den Fortschritt in der Weisheit als ein blos manifestatives oder ostensives Wachsthum (*προκοπὴ κατὰ φανέρωσιν*); das will sagen: der Herr gab, obwohl er in seinem menschlichen Wissen gleich von Anfang an durchaus vollendet war, mit dem Fortgang der Jahre und der körperlichen Entwickelung immer größere, jedesmal der Altersstufe angemessene Erweise seines Wissens nach außen kund; der Fortschritt in der Weisheit war also bei Christo ein phänomenischer (*κατὰ φαινόμενον, οὐ κατὰ νοούμενον*) — ohne dessen Annahme freilich die irdische Lebensentwickelung der menschlichen Natur in Christo zum Zerrbilde werden müßte. Es war nämlich die hypo-

[1]) *Σοφία καὶ ἡλικία.* Letzteres bedeutet (vgl. Matth. 6, 27) Leibesgröße und Lebensalter. Also *προκοπή* in der Weisheit und in der leiblichen Entwickelung wird berichtet. Indem beide auf eine Linie gestellt werden, soll offenbar der „Fortschritt“ in der Weisheit als ein den Lebensjahren jedesmal entsprechender bekundet werden.

statische Union, welche die von ihr getragene und ihretwegen von der göttlichen Intelligenz durchleuchtete menschliche Einsicht Christi von vornherein vollmäßig in sich abschloß, und sie eines Wachsthums weder bedürftig, noch fähig machte. Die andere Erklärungsweise der Bibelstelle gehört ausschließlich der scholastischen Theologie an: sie duldet nämlich in diebus carnis einen etwaigen Fortschritt beim Erkennen Christi, den per scientiam acquisitam, indem sie annimmt, daß allerdings das empirische Wissen Christi mit dem Fortgang der Jahre sich erhöhet habe, freilich (nach Nr. 3), ohne daß dasselbe hiedurch, sei es intensiv gesteigert oder extensiv gefördert worden wäre. — Auf die Schwierigkeit dieser Auffassung der ältern Theologie und deren versuchte Lösung kommen wir nochmals zurück.

4. Beschaffenheit des menschlichen Erkennens Christi nach neuerer Auffassung. — Indem wir nun auch die gegenüberstehende theologische Richtung zu Wort kommen lassen, so wird in derselben, was zuerst die Erkenntnißarten anbelangt, die selige Anschauung, somit die in ihr angesetzte intuitive Form des Erkennens verabredet. Vergl. Klee's Dogm. Bd. 2. S. 451. Wir müssen kurz die dafür beigebrachten Gründe — sie sind, da Scriptur und Ueberlieferung nicht unmittelbar entscheiden, theoretischer Natur — abhören und würdigen. Christus, heißt es zunächst, ist doch anerkannter Maßen und nach dem ausdrücklichen Zeugniß der Schrift (Luk. 24) erst durch Leiden und Tod in seine Glorie eingegangen, war somit bis dahin nicht in gloria. Die sel. Anschauung ist aber von der Glorie unzertrennlich, ja wie die Lage der Heiligen im Himmel zeigt, im Wesentlichen mit ihr identisch. Darauf ist aber im Sinne der ältern Theologie zu erwiedern. Gloriose Momente kommen doch unleugbar nach dem Berichte der Evangelien schon im irdischen Leben des Herrn vor: daß solche lediglich als Anticipationen erst künftig eintretender Herrlichkeit zu fassen, ist nicht erwiesen, noch zu erweisen. Die Glorie, in welche Christus mit seiner Auferstehung eingetreten, fasse man als das Vollmaß derselben; und beziehe den nach Luk. a. O. gewonnenen Zuwachs der Glorie auf den Leib, auf die Seele aber nur, insofern ihre pars inferior in unmittelbarer Beziehung zu demselben steht. Daß selige Anschauung und Verherrlichung des Leibes zweierlei sind, zeigt eben das Beispiel der Heiligen im Himmel in statu separationis, deren Seelen Gott schauen, während ihre Leiber im Grabe

verwesen. — Die selige Anschauung, heißt es dann weiter, ist mit dem status viatoris, dem doch die irdische Lebenszeit Christi zufällt, unverträglich. „Auf dem Wege sein“ heißt eben „noch nicht am Ziele sein“, also „Gott dem Herrn noch fern sein“ (*ἐκδημεῖν ἀπὸ κυρίου*, 2 Kor. 5), also „noch wandeln im Glauben, und nicht im Schauen“ (das.). Daß dies freilich bei den übrigen Menschen zutrifft, ist allgemein anerkannt. Allein, ob das vollauf auch bei Christo gelten müsse, das eben ist controvers. Wenn wir, im Sinne der ältern Theologen zu reden, den status viae auf den Leib und die Seele nach ihrem niedern Bestandtheile beschränken, für die höhere Seite derselben, das geistige Erkennen, aber sofort das Vollmaß statuiren, so war Christus allerdings, was wir nicht leugnen, in den Tagen seines Fleisches viator und comprehensor zugleich, aber für einen wahren status viae bleibt doch Raum genug übrig. Unsere Gegner hätten erst den nicht erbrachten Beweis zu liefern, daß solche Unterscheidung zwischen der höhern und niedern Seite der menschlichen Seele unstatthaft, oder aber etwa zu zeigen, daß die selige Anschauung mit den Zwecken der Menschwerdung unverträglich sei. — Letztere Bemerkung führt auf das wichtigste Moment, von dem die Entscheidung wohl wissenschaftlich abhängig sein möchte. Die selige Anschauung ist eben, wie ihr Name sagt, seligmachend, ja Stern und Kern der Himmelsseligkeit für den Menschen. Wie ist denn nun aber bei Christo die durchaus festzuhaltende Wahrheit der Leidens- und Schmerzempfindung während seines irdischen Lebens und besonders in seiner hl. Passion damit verträglich? S. Klee a. O. Indeß nicht erst die neuern Theologen, sondern die Scholastiker selbst haben sich diese Einwendung gemacht, und haben sie, unseres Erachtens, genügend beantwortet. Freude und Seligkeit in höchstem Grade, sagen sie, einerseits und Leiden und Schmerz wiederum in furchtbarstem Maße anderseits sind immerhin in dem einen Subjekte recht wohl verträglich, wenn sie aus verschiedenem Ursprunge herstammen und auf verschiedenem Gebiete sich bewegen. Daher war Christus beatus, vere beatus auch in Mitten der furchtbarsten Leidenswucht, welche ihn umfaßte, sowohl bei seiner Todesangst im Garten, wie am Holze des Fluches, dort, wo die Angst ihm das Gebet auspreßte: „Vater, wenn möglich, gehe der Kelch vorüber“; hier, wo der Schmerz ihn den Schrei ausstoßen ließ: „Mein Gott, wie hast du mich verlassen.“

Er war aber dennoch selig, nämlich der höhern Seite seiner Seele nach, welche stets in der Anschauung Gottes stehend, in ununterbrochenem Genusse himmlischer Freude ausruhte, während sie freilich den körperlichen Schmerz, welcher aus der Mißhandlung des Fleisches entsprang, mit voller Energie empfand. Ich weiß nicht, ob den Lesern, mir scheint diese Darlegung gar nicht verwerflich. Kennt man doch aus Erfahrung die gemischte, aus Leid und Freud zusammengesetzte Empfindung; und wie oft trifft es sich, daß Einer, während er körperlich leidet, geistig froh und heiter ist. Beweis sind so manche hl. Blutzeugen, welche nicht selten, während ihr Fleisch in wildem Schmerze zuckte, ihre innere Seligkeit in herrlichem Lobpreis Gottes bekundet haben. Noch gewichtiger scheint mir folgende Erwägung. Wenn wir uns während seines Leidens den ganzen Christus vorstellen — er ist ja, weil nur eine Person, auch nur ein Subjekt — so müssen wir unbeschadet aller Anerkennung der Wahrheit seiner Schmerzempfindung, ihn dennoch zugleich als vollkommen selig begreifen, weil die Fülle der Seligkeit von der Gottheit unzertrennlich ist. Sohin müssen, Seligkeit in höchstem Maße und Schmerz desgleichen in höchstem Grade, wenn auch auf eine uns unergründliche Weise, in einem und demselben persönlichen Subjekte verträglich sein. Der Unterschied der beiden theologischen Anschauungen läuft also darauf hinaus, daß während die eine die göttliche Seligkeit auch auf die menschliche Seele ihrer höhern Seite nach übergehen läßt, und sie nur für die niedere Seite des Wesens Christi zurückgedrängt sich vorstellt, die andere die ganze menschliche Natur aus dem Bereich der Seligkeit hinaus versetzt. Wenn wir nun aber Natur und Tragweite der hypostatischen Union gehörig ponderiren (s. oben S. 151, wo die unio beatifica gleichsam als nothwendige Vorstufe der unio hypostatica erschien), so würde doch wirklich wohl kein inneres Bedenken gegen jene Darstellung erübrigen. — Indem somit die erste Art des Erkennens für die irdische Lebenszeit Christi in Wegfall gebracht wird, versteht es sich ganz von selbst, daß bis zur Verklärung hin Christi menschliches Wissen wesentlich als scientia infusa zu betrachten ist. Hier liegt kein Streitpunkt vor: alle katholischen Theologen, auch jene, welche das lumen gloriae für die dies carnis beanstanden, vindiziren Christo das lumen naturae und gratiae, und zwar in einem höhern Grade, als jemals einem Menschen, überhaupt irgend einem

Geschöpfe zugebilligt worden. — Ueber die dritte Art des Erkennens, die scientia acquisita haben sich die Theologen dieser Richtung meines Wissens nicht erklärt. Der Verfolg der Darstellung wird sogleich zeigen, daß sie in der Lage sind, solche dem Herrn in höherm Maße, als die mittelalterlichen beizulegen.

Beim zweiten Fragepunkte, dem nach der Klarheit des Erkennens, tritt die theologische Differenz kaum merklich hervor. Kann es doch keinem orthodoxen Theologen beigehen, Zweifel, Irrthum und Unwissenheit — in schlimmem Verstande — Christo jemals beizulegen, weil solche, nur als Folge der Sünde zu verstehen, die menschliche Seele Jesu selbst als erlösungsbedürftig darstellen würden. Da jedoch beim Abgange der seligen Anschauung das Stadium gläubigen Erkennens nicht überschritten wird, so kann folgerichtig jenes Dunkel, was den Glauben nothwendig begleitet, von diesen Theologen auch nicht in Abrede gestellt werden.

Bringen wir nun drittens auch jenen Lehrpunkt, um welchen die Controverse am ernstesten und lebhaftesten sich bewegt, die Frage nach der Perfektibilität des menschlichen Erkennens Christi, nun auch nach der Kehrseite zur Darstellung und zur abschließlichen Würdigung. Die neuere theologische Richtung, als deren Vertreter uns der übrigens sonst correkt orthodoxe Klee (Dogm. 2. Bd. 448 f.) gelten möge, behauptet also einen wahren Fortschritt Christi an Weisheit, Einsicht und Verstand während seines irdischen Lebens. Positiv beruft man sich außer der Stelle bei Lukas, deren Wortlaut urgirt wird, biblisch auch auf die Aeußerung Christi selbst bei Matth. 24, 36 (vgl. Marc. 13, 31), daß auch der Sohn den Gerichtstag nicht vorauswisse, indem man argumentirt: da es an sich nicht unmöglich ist, daß ein Mensch, ein Geschöpf, solche Kunde besitze, so folgt, daß Christi menschliches Wissen nicht von Anfang an den gedenkbar höchsten Vollendungsgrad errungen hatte, sohin immer noch wachsthumsfähig war. Auch aus der Ueberlieferung kann diese Meinung Einiges für sich beibringen. Außer den Vätern nämlich, welche sich einfach auf Luk. 2 zur Widerlegung der Apollinaristen (s. oben S. 251; auch der Arianer, welche die Stelle zur Verkümmerung der wahren Gottheit Christi mißbrauchten) beriefen, einen „Fortschritt in der Weisheit“ für den Logos als absurd erklärend, findet sich eine ziemliche Reihe antiker Lehrer, welche bezüglich der andern Schriftstelle allerdings

einräumen, Christus habe, freilich als Mensch, den Gerichtstag nicht vorausgewußt. Aus der stattlichen Anzahl (bei Klee a. O. 446 ff.) wollen wir die Erklärung des hl. Ambrosius herausheben, weil er über die weite Verbreitung dieser Anschauung, obschon ihr selbst nicht zugethan, referirt (*de fid.* 5, 18): Sunt tamen plerique non ita timidiores, ut ego; malo enim alta timere quam sapere: sunt tamen *plerique*, eo freti, quod scriptum est: (Luk. 2, 52) et Jesus proficiebat cet., qui dicant confidenter, quod secundum divinitatem quidem ea, quae futura sunt, ignorare non potuit, sed secundum nostrae conditionis assumptionem ignorare se quasi filium hominis ante crucem dixit. Indeß ist doch zu beachten, daß diese Zeugnisse zu einem vollen patristischen Beweise nicht ausreichen, indem sie durchweg der frühern Zeit angehören, bevor noch die Inkarnationslehre in Folge des häretischen Angriffes allseitig gehörig durchforscht und erwogen war, während die nachfolgenden Lehrer, vom hl. Johannes von Damaskus an das ganze Mittelalter hindurch einhellig Christo gleich anfangs vollkommene Erkenntniß und daher Fortschrittsunfähigkeit in derselben beizulegen keinen Anstand nehmen. Anlangend die rationellen Beweismittel, so sind diese im Bisherigen schon sattsam angedeutet: indem die Theologen dieser Richtung die selige Anschauung wegfallen ließen, indem sie ferner den Umfang der Erkenntniß nicht nach dem Vollmaß des der Kreatur Erreichbaren, sondern nach der Congruenz für die fortschreitenden Phasen der Entwickelung des Lebensalters bestimmten (s. bald nachher), hatten sie folgerichtig für intensives und extensives Wachsthum der Erkenntniß Raum; und dieser ihrer Grundanschauung kamen die gedachten Schriftstellen dem Anschein nach bestätigend entgegen.

Wollen wir nun auch nicht gerade grundsätzlich und schlechthin den Stab über diese theologische Anschauung brechen, so müssen wir doch bemerken, daß, wenn nicht das Dogma von der hypostatischen Union durch nestorianische Färbung entstellt werden soll, diese Theologen den von ihnen behaupteten Fortschritt in etwas anderm Sinne zu nehmen haben, als das von Theodor v. Mopsueste, Nestorius und ihren Anhängern geschah. Es kann nämlich mit der Wahrheit der persönlichen Vereinigung beider Naturen unmöglich in Einklang gebracht werden, daß die menschliche Erkenntniß Christi, wie das bei uns zutrifft, in ihrer Entwickelung jemals der Einwirkung von außen

wie durch Erziehung, Unterricht, Erfahrung und Nachdenken wirklich bedürftig gewesen sein soll. Bedürfnißlosigkeit von außen ist jedenfalls das Minimum, auf welches die Wirkung des hypostatischen Bandes ohne Verletzung des Dogmas herabgemindert werden kann. Christi menschliches Erkennen bedurfte keiner Anregung durch die Außenwelt, es fand, soll eine Steigerung angenommen werden, die dazu erforderliche Anregung und Ausrüstung, somit die Quelle des Fortschrittes, in seinem Innern selbst, d. i. in der aufs innigste die menschliche Einsicht bestimmenden absoluten Weisheit der göttlichen Natur, von welcher ihm Anregung und Mittheilung zufloß. So evident dies schon speculativ zu sein scheint, es wird auch in der heil. Schrift genugsam bewährt. Die Juden rufen (Joh. 7, 15) staunend aus: „Wie kennt dieser die Wissenschaften, da er nicht unterrichtet worden (*μὴ μεμαθηκώς*)"?; und der Evangelist selbst a. O. 2, 25 versichert: „Es that nicht Noth, daß ihm Jemand über den Menschen Zeugniß gebe; denn er selbst wußte, was in dem Menschen war". Es bleibt angesichts dieser Aeußerungen nur die Alternative: entweder wußte Christus auch als Mensch die geheimsten Gedanken Anderer (was sich ja sonst jeder geschöpflichen, nicht blos menschlichen Einsicht entzieht), oder aber solche ward ihm von der ihm innewohnenden Gottheit mitgetheilt; einer Belehrung von außen bedurfte er schlechthin nicht (*οὐ χρείαν εἶχε*). Wenn daher in den Evangelien öfter berichtet wird, Christus habe nachgefragt, so muß festgehalten werden, daß er das nicht seinetwegen gethan, um Kunde über etwas, was er nicht gewußt, einzuziehen, sondern des Gefragten wegen, um diesen zu belehren, zurecht zu weisen und seine Vorstellungen dahin zu lenken, wo er sie haben wollte. Der Sachverhalt wird uns recht gut veranschaulicht durch die Erzählung bei Joh. 21 in der dreimaligen Anfrage Jesu an den Apostelfürsten: „Petrus, liebst du mich?" Der Herr will offenbar durch die wiederholte Fragestellung nur auf Seiten des Jüngers, der ihn dreimal verleugnet, die nachdrückliche Betheuerung seiner Liebe hervorrufen, um ihn selbst und seine Mitjünger in der Liebe zu bestärken, das in der Verleugnung angestiftete Aergerniß wieder gut zu machen u. dgl.; daher auch der glaubensvolle Apostel zuletzt halb unwillig ausruft: „Herr, du weißt ja Alles, du weißt auch, daß ich dich liebe", d. h. wozu also solche Frage?

Wenn also ein Fortschritt des Erkennens in vulgärem Verstande bei Christo nicht statuirt werden darf, so erübrigt zu fragen, wie denn diese Theologen ihren Fortschritt verstanden haben wollen. So viel ich weiß, haben sie sich darüber nicht vollends klar ausgesprochen, doch möchte ihre Ansicht wohl dahin präcisirt werden dürfen: der Logos biete successiv der menschlichen Seele Jesu an, bezieh. theile ihr mit, als seiner in der Entwickelung begriffenen Seele in jedem Moment seines irdischen Lebens die der Entfaltung des leiblichen Organismus nach der Altersstufe jeweilen angemessene Erkenntniß nach Umfang und Inhalt; und die menschliche Seele nehme das vom Logos Angebotene und Mitgetheilte nach und nach in sich auf und eigne es sich an, rein und lauter, ohne alle Trübung und Störung des so eingeleiteten Entwickelungsprocesses, freithätig allerdings, aber in jener Freiheit, welche das Dargebotene nicht abweisen kann, weil sie nicht sündigen kann. So modificirt möchte unseres Erachtens die Annahme eines wirklichen Fortschrittes in der Erkenntniß bei Christo wenigstens nicht als häretisch zu bezeichnen sein. Denn die 5. allgemeine Synode (2. v. Ct.) hat in Theodor v. M. doch nur die Annahme eines solchen Fortschrittes der Menschheit Christi verworfen, welcher vom „Schlimmern zum Bessern" geschieht, eine Beschreibung, die doch schwerlich von dem zuletzt Dargestellten gelten dürfte. S. coll. 8, cap. 12: „Wenn Jemand dem gottlosen Theodor von Mopsueste beistimmt, der da sagt . . ., daß Christus von den Leidenheiten der Seele und den Begierden des Fleisches belästigt, und allmählich vom Schlimmern sich abwendend, in dieser Weise durch den Fortschritt der Werke besser geworden sei . . ., der sei Anathema."[1]) Mit dieser Modification ist nun aber auch die in Rede stehende Auffassung der ältern so nahe gebracht, daß der Abstand zwischen beiden nicht mehr gar groß erscheint. Denn auch nach der ältern Auffassung äußert und bethätigt sich die von Anfang an in sich vollendete Erkenntniß Christi in Wort und That durchaus der Entwickelungsstufe des jeweiligen Lebensalters entsprechend; und wenn nach der andern Auffassung

---

[1]) *Εἴ τις ἀντιποιεῖται Θεοδώρου τοῦ ἀσεβοῦς τοῦ Μοψουεστίας τοῦ εἰπόντος. . . . τὸν Χριστὸν ὑπὸ παθῶν ψυχῆς καὶ τῶν τῆς σαρκὸς ἐπιθυμιῶν ἐνοχλούμενον καὶ τῶν χειρόνων κατὰ μικρὸν χωριζόμενον καὶ οὕτως ἐκ προκίπης ἔργων βελθωθέντα . . . ἀν. ἔστω.*

die menschliche Erkenntniß Christi selbst mit dem fortschreitenden Lebensalter zunimmt, so ist doch dieses Wachsthum nichts Anderes, als fortwährend zunehmende Aneignung eines ohnehin im Innern Christi vermöge der Gottheit schon Vorhandenen von menschlicher Seite. Sohin bleibt für die sichtbare Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden, sowie für seinen Wandel unter uns, und daher auch für seine Mustergültigkeit, in allweg keine greifbare Differenz über. Denn auch die ältere Ansicht, welche den Fortschritt im Erkennen manifestativ faßt, will mit dieser Kundgebung nach außen in immer höherm Grade keine Simulation eines Wachsthums, keinen blos scheinbaren Fortschritt der menschlichen Natur ausdrücken; sondern sie verwahrt sich nur dagegen, daß die höhere Seite der menschlichen Seele, das vom Lichte der Gottheit erleuchtete πνεῦμα derselben, welches von Anfang vollendet, der Steigerung unbedürftig und unfähig, in der seligen Anschauung Gottes ausruhte, in die immerhin wahrhaft fortschrittliche Entwickelung des Leibes und der unmittelbar ihm verbundenen niedern Seelenkräfte vollends aufgehen solle. Fortschritt, eigentlicher Fortschritt des Menschlichen an Christo wird also auf beiden Seiten anerkannt, nur auf die Tragweite desselben für die menschliche Natur bezieht sich die Controverse. Da bitte ich denn doch zu bedenken, ob nicht gerade die intellectuale Seite der menschlichen Natur der Persönlichkeit, welche in Christo die göttliche ist, so nahe stehe, daß sie von dieser ihre Signatur empfangen müsse. Jedenfalls aber muß ich schließlich den Vorwurf gegen die ältere Auffassung, welcher derselben in neuerer Zeit gemacht ward, abweisen, als ob sich mit dem Leugnen eines wahren innern Fortschrittes in der Erkenntniß ein wahres Zerrbild für die Entwickelung des irdischen Lebens herausstellen würde. Man soll sich also, wird gesagt, den Embryo Christi im Schooße der Mutter, den Säugling an der Brust derselben mit stammelnder Zunge u. s. w.[1]) als mit höchst entwickelter Einsicht ausgestattet und in vollem Gebrauch herange-

[1]) Denn also muß allerdings die infantia Christi gedacht werden, d. h. in wenn auch durchaus stetiger und ungestörter, doch eben so natur- und sachgemäßer Entwickelung der Leibes- und niedern Seelenkräfte. Nichts ist lächerlicher, als wenn apokryphische Evangelien das Jesuskind sofort nach der Geburt eine förmliche Standrede in Weise der Predigt an seine Mutter halten lassen! Das ist in der That Carrikatur.

reifter Verstandeskräfte vorstellen — welch eine Carrikatur! Indeß, unbegreiflich ist freilich die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen bei Christo in jedem Augenblicke seines Lebens, darum aber doch kein Zerrbild; denn wenn wir uns den einen, den ganzen Gottmenschen vorstellen, und das war Christus doch auch schon im Mutterleibe und auf dem Schooße derselben, wie in der Wiege, müssen wir nicht dennoch in dem scheinbar hülflosen Windelkinde, in dem stammelnden Säugling, weiter in dem bei der Arbeit des Nährvaters dienenden Knaben dennoch sogar göttliche absolute Intelligenz anerkennen? Welche Seltsamkeit für die Vorstellung soll denn in der ältern Anschauung enthalten sein? Nochmals: auch nach dieser wird nicht nur der leibliche Organismus, sondern auch was immer durch ihn, an den die Seele während ihres irdischen Daseins in ihrer äußern Bethätigung ja gebunden ist, von der Seele nach außen transspirirt und in die Erscheinung fällt, der fortschreitenden Entwickelung anheimgegeben, nur was das Innere, das Geistesleben belangt, wird das pneumatische Princip allerdings als von Anfang an vollendet und der Entwickelung wie unfähig, so unbedürftig aufgestellt. — Doch es ist genug. Der Dogmatiker hat seines Amtes gewaltet und stellt die ganze Controverse der fernern Prüfung seiner Leser anheim.

5. Der Umfang des menschlichen Erkennnens Christi nach der ältern Auffassung. — In dieser, der zweiten Hauptfrage dürfen wir uns, nachdem wir im Vorigen der Beweisführung wegen so manches Detail schon vorweg genommen haben, kürzer fassen. Zunächst haben wir nun hier eine extreme Auffassung zu rügen, welche in der That über alles vernünftige Maß hinausgeht. Sie stellt dem Umfange nach das menschliche Wissen Christi dem göttlichen gleich; d. h. es wird gelehrt, auch als Mensch besitze Christus gegenständlich ein absolutes Wissen, sohin sowohl eine erschöpfende (comprehensive) Erkenntniß der Gottheit, als auch eine Erkenntniß alles Außergöttlichen, und zwar nicht nur alles Wirklichen, sondern auch alles blos Möglichen, welches nie verwirklicht nur ein ideales Dasein in Gott hat. Natürlich sucht auch diese maßlose Darstellung ihre Berechtigung in der hypostatischen Union, indem sie argumentirt: Christus müsse doch die Gottheit in vollendeter Weise erkennen, weil sie eben kraft der Menschwerdung seine Gottheit sei, und zwar auch als Mensch. Absolutes Erkennen gehört jedoch zu den Wesensattributen

der Gottheit, welche auf die entgegengesetzte Natur als solche nicht übertragen werden können; hier aber handelt es sich um das menschliche Erkennen als solches. Vgl. das S. 180 f. über die Ubiquität Gesagte. Sonst wäre ja auch in der That nicht abzusehen, warum man nicht gar auch dem Menschen Christus absolute Macht oder Allmacht zuschreiben wollte, was doch Niemand einfällt. Allerdings versuchten die Theologen, welche solcher Ansicht waren, unbeschadet des gleichen Umfanges doch einen Unterschied zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Wissen Christi festzuhalten, allein es wollte ihnen nicht gelingen, ihre Vorstellung bis zur Faßlichkeit abzuklären. Der Unterschied ward etwa darin gefunden, daß während von der Gottheit gelten muß, ihre Intelligenz sei ihr Wesen, sei sie selbst, dies freilich bei der Menschheit Christi nicht zutreffe. Aber fragen wir, warum denn das nicht, wenn ihre Erkenntniß objektiv eine unendliche sein soll, wie das göttliche Wesen unendlich ist? Auch wollte man wohl den Unterschied darin finden, daß die Erkenntniß der Menschheit Christi, obgleich objektiv unbegrenzt, eine mitgetheilte sei, nicht aber die der Gottheit. Als ob ein wahrhaft unendliches Wissen mitgetheilt werden könnte? So lange es sich um Christi menschliches Wissen als solches handelt, kann ihm, weil es geschöpflich ist und bleiben muß, in keiner Beziehung, auch nicht dem Umfange nach, Unendlichkeit, also Christo selbst als Menschen kein absolutes Wissen zustehen. Und wenn der hl. Fulgentius[1]) dieser Ansicht gehuldigt hat, so sind doch nach dem Urtheil Mehrerer seine Worte so gestellt, daß sie im Sinne relativer Allwissenheit, gegen welche nichts einzuwenden ist, verstanden werden können. Dagegen hat ein schwärmerischer Arzt des 13. Jahrhunderts, Arnold von Villa-nova, sich die ernste Mißbilligung der Kirche zugezogen, weil er der menschlichen Seele des Herrn wie eine absolute Machtfülle, so eine der göttlichen gleiche Erkenntniß zuschrieb; in letztem Betrachte äußert er: statim ipsa (Christi) anima omnia scivit, quae deus scit: quia alias non fuisset una persona; quia scire est substantia pertinens ad suppositum individuale et non ad naturam. Die Begründung ist offenbar verfehlt; vgl. das oben S. 197 f.

---

[1]) S. Fulgentius, *quaestt.* 3 bei Petavius *de incarn.* l. 11. cap. 3 und *de deo* l. 7. cap. 4.

über den Grundsatz „actiones sunt suppositorum“ von uns Erörterte. Uebrigens war diese überschwängliche Auffassung längst und schon von den eigentlichen Scholastikern aufgegeben.

Die Vorstellung der Scholastiker und überhaupt ältern Theologen über den Umfang des menschlichen Wissens Christi war vielmehr folgende. Christo als Menschen steht keine absolute Intelligenz zu; daher eignet ihm weder eine comprehensive Erkenntniß des göttlichen Wesens selbst, noch auch die Erkenntniß des blos Möglichen, welches niemals sich verwirklicht, nach dem vollen Umfange desselben; auch das Letztere nicht, weil die Summe des blos Möglichen, was nur in Gott selbst ein ideales Dasein hat, gegenständlich so unendlich ist, wie die Gottheit selbst; womit aber selbstredend nicht gesagt sein soll, daß nicht doch manches, ja vieles Derartige in den menschlichen Wissensbereich Christi hineinfällt. Man kann dasselbe also auch ausdrücken: was sich bei Gott der scientia simplicis intelligentiae unterstellt, darf in seinem vollen Umfange der Menschheit Christi nicht zugeschrieben werden. Dagegen ward nun aber nach der positiven Seite eine Kenntniß alles Wirklichen außer Gott — nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft — Christo auch als Menschen unbedenklich zuerkannt. Das Wirkliche außer Gott ist eben das geschaffene, somit geschöpfliche, somit endliche Weltall; weshalb nicht abzusehen, warum es unmöglich sein sollte, daß dies Endliche in seiner Totalität von der Einsicht einer geschöpflich-endlichen Kraft umspannt werde. Da nun nach der Grundanschauung dieser Theologen eine anderweit zu motivirende Einschränkung hier nicht eintritt, so glaubt man solche Annahme damit gerechtfertigt. Es würde also hiernach Christo auch als Menschen eine wahre „Allwissenheit“ zustehen, wenn man dieses Attribut im schwächern Sinn als Wissenschaft des (außergöttlichen) wirklichen Alls begreift und so freilich in Gegensatz bringt zu der Gott allein zustehenden absoluten Intelligenz.[1]) Man weiß diese These von der allwissenden Menschheit Christi auch noch mit einem positiven Grund zu stützen, der gar nicht so uneben ist. Es ist ein Ziemlichkeitsgrund. Solches nicht wissen, was zu wissen sich geziemt, ist Unwissenheit im schlimmen Verstande und daher mit

[1]) Allwissenheit verhält sich dann zur absoluten Intelligenz, wie Allgegenwart Gottes zu seiner Unermeßlichkeit, oder wie (nach genauerm Sprachgebrauch) die Sempiternität zur Aeternität.

Christi Würde unverträglich (oben S. 250 f.). Darum aber schickte es sich für Christi Menschheit, alles Wirkliche zu wissen, weil Christus auch als Mensch zur Gesammtschöpfung in naher Beziehung steht. In der That ist Christus als Mensch zunächst Haupt des durch ihn vertretenen Menschengeschlechtes, und weiter, weil der Mensch anerkanntermaßen nach oben und nach unten Mittel- und Bindeglied der beiden andern Ordnungen des geschaffenen Universums ist, so ist er eben damit repräsentirender Mittelpunkt des gesammten Weltalls, welches er als Logos zu Anfang der Zeit erschaffen, d. h. von sich wie entlassen hat, um es in der Fülle der Zeit als Gottmensch wieder an sich zu nehmen; er ist, um mit dem Apostel zu sprechen (Col. 1, 15), der Erstgeborne der ganzen Schöpfung, *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*; weshalb ein inniger Zusammenhang aller Dinge, welche waren, sind und sein werden, mit der Menschheit Christi, ein solcher, welcher für diese eine Wissensziemlichkeit zu erheischen scheint, kaum zu umgehen sein möchte. Die Ansicht unserer Theologen, Christi menschliches Wissen sei extensiv allumfassend, ist daher mindestens eine wohlberechtigte. Da nun diese Theologen keinen extensiven Fortschritt annehmen, so muß solche Allwissenheit Christo dem Menschen auch für seine irdischen Tage von Anfang an zugebilligt werden. — Was die hl. Urkunden anbetrifft, so wird nun ganz folgerichtig das *πλήρωμα* der (Gnade und) Wahrheit, aus welcher wir schöpfen (Joh. 1, 16 und 17), im vollsten Sinne genommen; es wird die Aussage, „daß in ihm alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen“ (Col. 2, 3), unbedenklich auch auf die Menschheit Christi bezogen; und wenn der Herr nach dem Berichte der Evangelien sich fragend zu erkundigen scheint, wenn er über eintretende Erscheinungen, z. B. über den Glauben des kananäischen Weibes (Matth. 15, 28), wie über ein nicht vorgesehenes Faktum scheinbar sein Erstaunen ausdrückt, so wird das Eine nicht durch das Bedürfniß der Nachfrage, und das Andere nicht als Ueberraschung, sondern Beides durch pädagogische und dispensative Beweggründe erklärt. Alles das bietet keine ernstliche Schwierigkeit (s. oben S. 258). Eine solche könnte höchstens nur noch vorliegen in der Selbstaussage Jesu über sein Nichtwissen der Zeit des künftigen Gerichtes, Mark. 13, 32 (vgl. Matth. 24, 36): „Von Tag und Stunde weiß Niemand, nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, als nur allein

der Vater", eine Aussage, welche der behaupteten Allwissenheit wortwörtlich zu widersprechen scheint. Selbstredend darf nach dieser Darstellung nicht einmal, womit man doch sonst häufig sich aushilft, gesagt werden, der „Sohn" habe als Mensch die Zeit des Gerichtes nicht zum voraus gewußt. Unsere Theologen müssen daher hier sich entschließen, in der Auffassung dieser Stelle, was freilich an sich nicht unbedenklich erscheint, vom nächsten und natürlichen Sinn des Wortlautes abzugehen. Indeß haben sie doch den Vorgang sehr vieler, wohl der meisten Väter hierbei für sich. Abgesehen nun von einer allegorischen Erklärung, nach welcher gesagt sein soll, der mystische Christus, d. h. die Kirche, wisse den Gerichtstag nicht zum voraus, und zugleich abgesehen von der gewiß wenig ansprechenden Deutung, der Sohn wisse Tag und Stunde praktisch noch nicht, nämlich um sogleich das Gericht zu vollstrecken, kommen alle Expositionen, in so mancherlei Wendungen sie sich auch ergehen, darauf hinaus, unser Herr wolle sagen, er sei nicht vom Vater beauftragt, den Gerichtstag zu offenbaren, wisse ihn somit nicht als gottgesandter Lehrer, etwa wie ein Confessarius das ihm in der Beicht anvertraute Geheimniß unbeschadet der Wahrhaftigkeit selbst im öffentlichen Forum nicht zu wissen behaupten kann, bez. muß. Indeß ein consensus patrum in der Auffassung dieser denkwürdigen Stelle liegt keineswegs vor, indem manche derselben sich einfach damit begnügen, zu sagen, der Sohn wisse den Gerichtstag als Mensch nicht zum voraus,[1]) wenngleich es wiederum möglich ist, daß solche Väter, da sie diese Erklärung nur brauchen, um jene Aussage den Arianern, welche sie zur Herabziehung der Allwissenheit, und darum wahren Gottheit des Sohnes Gottes mißdeuteten, zu entziehen, mit derselben keineswegs eine überlieferte Lehrmeinung, sondern nur ihre Privatansicht, wie sie sich in der Polemik anbot, ausgesprochen haben können. Denn in der Sache selbst möchte es bei näherm Nachdenken immerhin schwer halten, gerade bezüglich des künftigen Gerichtes, welches den Herrn auch in seiner Menschheit so nahe berührt, da er bei seiner zweiten Parusie dasselbe als Gottmensch (s. Eschat. 361 f.) abhalten wird, ein förmliches Nichtvorherwissen mit der Würde desselben und den Zwecken seiner Herabkunft auf Erden zu vereinbaren. — So neigt sich auch hier meines Erachtens das Zünglein in der Wage entschieden auf Seite der ältern Auffassung.

[1]) S. Klee's Dogmengesch. Th. 2. S. 47.

6. Dieselbe nach der neuern Auffassung. — Was diese der erörterten Auffassung über den Umfang des menschlichen Wissens Christi entgegenzustellen hat, läßt sich schließlich mit wenigen Worten abmachen. Da sie ein wahres Wachsthum Jesu in der Erkenntniß auch extensiv für die irdischen Tage lehrt, so kann sie selbstredend eine Allwissenheit im gedachten relativen Sinne dem Heilande nicht zusprechen. Fragt man aber positiv nach dem Umfange jener Erkenntniß, so kann die Antwort nur ein schwankendes Ergebniß bieten, welches sich etwa in den beiden Sätzen aussprechen läßt: Christus wußte in jedem Augenblicke seines Lebens in naturgemäßer Steigerung, was immer der reinste und vollkommenste Mensch in natürlicher Einsicht und erleuchtet durch ein außerordentliches Maß von Gnade nur wissen kann; und: er wußte aus dieser Quelle oder, falls sie etwa dazu nicht ausreichte, durch Mittheilung seiner Gottheit jederzeit alles das, was zum Zwecke seiner Sendung und zur Ausführung des ihm gewordenen Berufes nothwendig und förderlich war. Daß man dabei auf den Wortlaut des letztgedachten Textes sich beruft, braucht kaum gesagt zu werden. Ein förmliches Nichtvorherwissen der Zeit des Gerichtes findet man denn auch mit jenen Regeln nicht in Widerspruch. Wenn, heißt es, anerkanntermaßen feststeht, daß zu Nutz und Frommen der Menschheit selbst[1]) der Gerichtstag den Menschen nicht offenbart werden sollte, welch ein Anstoß soll darin liegen, daß jene Kunde nun auch Christo als dem Menschen vorenthalten blieb? Ihre anscheinend positive Berechtigung findet diese Aufstellung einmal in dem hermeneutischen Grundsatz, thunlichst am Wortlaut der hl. Schrift festzuhalten, und dann in dem Vorgange mancher sehr orthodoxer Väter.

Mit der Lehre von der Erkenntniß Christi schließt die specielle Christologie, und damit die Lehre von dem menschgewordenen Sohne Gottes überhaupt.

---

[1]) S. Eschatol. S. 256.

V. Hauptstück.

Die Menschwerdung als solche von ihrer transscendenten Seite, d. i. das Verhältniß der Gottheit in ihren drei Personen zu derselben.

§ 10.

1. Vorerinnerungen. — Die Inkarnationstheorie ist nicht blos Christologie im engern Verstande, d. h. behandelt nicht blos den menschgewordenen Sohn Gottes, den *λόγος ἔνσαρκος*, sondern sie zieht auch, wie schon früher bemerkt ward, und wie die namentliche Bezeichnung sogar vorwaltend an die Hand gibt, die Thatsache selbst in Betrachtung. Nachdem wir daher bisheran das Ergebniß der Thatsache, den Gottmenschen, zur Darstellung gebracht haben, erübrigt es, diese selbst, also den Akt der Menschwerdung als solchen dogmatisch zu beleuchten. Dieser aber hat offenbar eine doppelte Beziehung, welche einmal in ihrer göttlichen Causalität, dann auch in der menschlichen Antheilnahme an ihm durch die heilige Jungfrau, die Mutter des Gottmenschen, gelegen ist. Die Darstellung der erstern Beziehung ist der Vorwurf dieses Hauptstückes. — Zwar konnte es selbstredend auch im Bisherigen nicht umgangen werden, den Inkarnationsakt gelegentlich im Allgemeinen auf die göttliche Causalität zurückzuführen, allein es handelt sich hier darum, nicht nur diese Beziehung nach dem Unterschiede der drei göttlichen Personen, des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes genauer zu bestimmen, sondern auch das aus diesen Bestimmungen sich ergebende Verhältniß des Gottmenschen zur Gottheit überhaupt und zu den drei Personen einzeln insbesondere zu betrachten. Insofern gehört augenscheinlich auch diese Abhandlung noch der Christologie an. Man sieht zugleich auch ein, daß unsere desbezügliche Aufgabe wesentlich keine andere ist, als die Anwendung und Uebertragung der Trinitätslehre, insbesondere der Lehre von den drei Personen in ihrer Offenbarung nach außen, auf das nunmehr allseitig besprochene Dogma von der hypostatischen Union. Es spricht aber dabei für sich selbst, daß wir hierorts die bezüglichen trinitarischen Principien nicht ausführlich entwickeln und nachweisen können, sondern aus jenem locus theologicus entlehnen müssen; wir wollen uns jedoch bemühen, durch einige zurückgreifende Fingerzeige dem Leser verständlich zu bleiben.

Wir sind es gewohnt, das Werk der Erlösung, gilt es seine göttliche Causalität auszudrücken, dem Sohne beizulegen: Gott Sohn hat uns erlöset. Diese Zueignung versteht sich jedoch, wie man sich technisch ausdrückt, nur attributiv, das will sagen: Wie das Werk der Schöpfung sein dreifaches, aber in der Einheit des Wesens geeintes göttliches Princip hat, so ebenmäßig auch das Werk des Heiles oder der Wiederherstellung der in Adam gefallenen Menschheit. Allein da dies opus salutis drei Momente in sich schließt, den ewigen Rathschluß zur Wiederbringung, die Ausführung dieses Rathschlusses in der Fülle der Zeit, und die Durchführung desselben an den Einzelnen im Verlauf der Zeit, so fällt nach trinitarischen Grundsätzen das Mittelstück — die Erlösung im gewöhnlichen Sinn (sieh S. 1 u. 2) — insbesondere dem Sohne zu, während das erste dem Vater, und das letzte, unter dem Namen der Heiligung, dem hl. Geiste zugeschrieben werden muß, alles dies indeß ohne jede Ausschließlichkeit und nur aus dem Grunde, weil die Formen dieser göttlichen Heilsthätigkeit jedesmal zu der Signatur der einzelnen göttlichen Person in augenscheinlichem Bezuge stehen. Ist die Welt vom Vater durch den Sohn im hl. Geiste geschaffen, so wird sie auch vom Vater durch den Sohn im hl. Geiste hergestellt; aber die Erlösung, als Ausführung eines ewigen Rathschlusses gefaßt, signalisirt sich sofort im Ganzen des Wiederherstellungswerkes als mit dem „durch" (διά), der diakritischen Verhältnißpartikel, gekennzeichnet, welche die zweite Person in ihrer sohnlichen Eigenartigkeit charakterisirt. Im Erlösungswerke selbst bildet dann die Inkarnation, um die es sich hier handelt, einen einzelnen und zwar den ersten Akt (die erste Oekonomie); während der andere (die zweite Oekonomie) die Genugthuung offenbar das Werk des Gottmenschen, erst in dem zweiten Theil unserer Schrift zur Sprache kommt. — Auch daran muß endlich noch erinnert werden, daß es nach der vorgelegten Lehre von der hypostatischen Union nicht eigentlich die göttliche Natur (das göttliche Wesen, die Gottheit) ist, welche Mensch geworden, sondern die göttliche Hypostase, also die Person, und zwar, da es der Personen in der Gottheit drei gibt, die mittlere in der Abfolge, mit Ausschluß der beiden andern: der Sohn allein ist Mensch geworden, nicht aber der Vater oder der hl. Geist. Weil jedoch die Unterscheidung zwischen dem Wesen und den Personen in der Gottheit

keine reale ist, so kann freilich wohl gesagt werden, daß die Gottheit oder das göttliche Wesen menschliche Natur an sich genommen hat, indeß dies doch immer nur, insofern dasselbe concret in der Hypostase der zweiten Person gefaßt wird; also nicht das göttliche Wesen ohne weiteres, sondern dasselbe unter der hypostatischen Eigenthümlichkeit des Logos oder des Sohnes Gottes hat sich mit der Menschheit Jesu geeinigt. Hiervon abweichende Ausdrucksweisen, welche freilich einzeln bei den Vätern vorkommen, sind höchstens mit Incorrektheit des Ausdruckes zu entschuldigen.

2. Allgemeine Darstellung des Verhältnisses der Inkarnation zur Gottheit. — Aus den gemachten Vorbemerkungen leuchtet ein, daß, wenn wir, mit der Erlösung, die Inkarnation, welche deren Vorbedingung ist, einfach dem Sohne Gottes überweisen, wir damit zwar nichts Unrechtes aussagen, aber nur vag und unbestimmt reden. Um aber ihre göttliche Causalität genau zu präcisiren, müssen wir an ihr mehre Seiten unterscheiden. Zunächst nun fällt die Inkarnation unter den Begriff einer göttlichen Thätigkeit, und zwar einer solchen, welche keineswegs zu den innern und nothwendigen Lebensbestimmungen der Gottheit gehört, sondern vielmehr wie die Schöpfung ein Wirken Gottes nach außen bezeichnet: sie ist also keine immanente, sondern eine transeunte, somit zeitlich-freie Thätigkeitsäußerung Gottes. Es kann daher nach den Grundsätzen der Trinitätslehre, wie für alle nach außen gehende Thätigkeit Gottes, so auch für die inkarnirende als Subjekt nur das eine göttliche Wesen in der Gesammtheit aller drei Personen (unum universorum principium, Concil. Lat. 4) angesetzt werden. Die assumptio humanae naturae als actus assumentis aufgefaßt, ist demgemäß That des dreipersönlichen Gottes, denn „opera dei ad extra tribus personis sunt communia“. Wohl können auch solche Wirkungen Gottes immer noch an eine einzelne unter den drei Personen, wenn etwa in der Objektivität der Wirkung die Eigenthümlichkeit einer einzelnen Person besonders sich ausprägt, verwiesen werden; allein solche Zueignung ist dann stets nur jene schwächere (attributive), welche keine Ausschließlichkeit importirt. Und eine solche bezüglich einer bestimmten Person ausgeprägte Signatur ist bei der Inkarnation von vornherein nicht einmal zu entdecken, wenngleich wir später doch finden werden, daß sie zur dritten Person in der Gottheit in näherer,

aber durchaus nicht ausschließlicher Beziehung steht. Wollen wir hiervon einstweilen absehen, so muß es also zunächst heißen: Gott der dreipersönliche hat inkarnirt, der Vater, der Sohn und der heil. Geist; genauer noch, was für alle opera ad extra gilt, der Vater durch den Sohn im hl. Geiste hat den Inkarnirungsakt vollzogen: alle drei Personen, nur jede in ihrer Weise, sind an demselben betheiligt. Die hl. Schrift bestätigt diese theologische Argumentation, indem sie uns eine Mitthätigkeit auch des Vaters und des hl. Geistes außer dem Sohne selbst bei der Menschwerdung verbürgt. Denn wenn auch nach ihrem Zeugnisse der Sohn es ist, der im Fleische erschien, so ist es doch nach Hebr. 10, 5 der Vater, welcher ihm den Leib bereitet: „den Leib hast du mir bereitet", betet der Sohn beim Eintritt in die Welt, sowie nach Luk. 1, 35 der hl. Geist es ist, von welchem durch Ueberschattung die hl. Jungfrau den Sohn empfing.

Anders gestaltet sich die Sache, wenn wir die Inkarnation in ihrem Zielpunkte (terminativ) betrachten. Denn da nach der Unionslehre der terminus oder Zielpunkt der Assumption die persönliche Einheit der göttlichen und menschlichen Natur und zwar in der Person des Sohnes mit Ausschluß der beiden andern Personen ist, so folgt: die Inkarnation eignet terminativ nur dem Sohne, oder: wenn auch alle drei Personen inkarnirt haben, so ist doch die zweite allein inkarnirt worden. Es gibt nämlich Wirkungen Gottes nach außen, welche, obgleich von allen drei Personen ausgehend (terminus a quo), doch in einer Erscheinung endigen (terminus ad quem), von der wir gar nicht umhin können, sie als Offenbarung einer einzelnen Person anzusehen. Eine solche ist aber die Inkarnation. Es muß demgemäß mit dem hl. Thomas v. A. gesagt werden: tres personae fecerunt, ut humana natura uniretur uni personae filii. Und wenn es gestattet ist, mit Vertauschung der Subjekte zu sagen: der Vater hat den Sohn inkarnirt, der Sohn sich selbst und der heil. Geist wiederum den Sohn, so darf es doch, da in der passiven Ausdrucksweise der Zielpunkt der Handlung das grammatische Subjekt trifft, stets nur heißen: der Sohn, nicht der Vater oder der hl. Geist, ward inkarnirt.

Die Erscheinung selbst aber, in welche die Inkarnation ausläuft, die persönliche Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, ist in Bezug auf die göttliche Causalität offenbar immanent und transeunt

zumal; denn im menschgewordenen Sohne Gottes ist die terminirende Person für die Gottheit immanent, die menschliche Natur aber, welche von dieser terminirt wird, ist transeunt, weil geschöpflich. In diesem Nexus des immanenten Momentes mit dem transeunten aufgefaßt fällt die Inkarnation selbst in den Bereich der göttlichen Sendungen (missiones divinae). Zur Zeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes war die Menschheit (menschliche Natur) bereits existent, zwar nicht als Menschheit Jesu, aber doch nach dem materiellen Substrate im Geblüte der hl. Jungfrau, von welchem das menschliche Fleisch des Herrn entnommen werden sollte. Somit ward kraft der Inkarnation Gottes Sohn zur Menschheit gesendet, um fortab bei ihr gegenwärtig zu sein — solches erheischt der Begriff der Mission — freilich nicht, als ob der Sohn Gottes vorher der Menschheit fern gewesen wäre — Joh. 1, 10: „er war in der Welt“ schon von der Fleischwerdung, V. 14 — sondern nur, um der Menschheit fortan in anderer Weise anwesend zu sein, als zuvor, nämlich nunmehr hypostatice in Folge der persönlichen Assumption, vorher blos praesentialiter in Folge der göttlichen Allgegenwart und der höhern Lebensvermittlung durch die Gnade; diese andere Weise reicht jedoch zur Bethätigung einer göttlichen Sendung aus. Somit ist der Sohn durch die Menschwerdung in die Menschheit (Welt) als Gottgesandter gekommen; wenn aber der Sohn irgend wohin kommt, so kommt er nach trinitarischen Grundsätzen als vom Vater gesendet. Gott der Vater also ist es, welcher seinen Sohn zur Menschwerdung in die Welt gesandt hat; vgl. Gal. 6, 4: „Gott hat seinen Sohn gesandt, geworden aus dem Weibe,“ und die wiederkehrenden Aeußerungen des Herrn selbst in den Evangelien vom Vater, der ihn gesendet. Unter den Begriff der Sendung gestellt, bezeichnet demnach die Inkarnation eine göttliche Thätigkeit, bei welcher der Vater (gleichsam aktiv) und der Sohn (gleichsam passiv)[1]) betheiligt sind mit Ausschluß des hl. Geistes; denn dieser sendet nicht den Sohn, wird vielmehr vom Sohne und von dem Vater freilich nicht zur Inkarnation, sondern zur bloßen Inhabitation, in die Welt gesandt.

---

[1]) Nur soll man nicht glauben, daß mit diesem grammatischen Passiv „incarnatus est“ dem Sohne eine wahre Passivität attribuirt werde, was selbstredend absurd wäre. Alles Bestimmtwerden bei diesem geheimnißvollen Vorgange liegt lediglich auf Seiten der anzunehmenden, bezieh. angenommenen Menschheit.

— Aber, könnte man fragen, wird denn durch solche Ueberweisung der Inkarnation an den Vater und den Sohn mit Ausschluß des hl. Geistes nicht der Grundsatz verletzt, daß alle Wirkungen Gottes nach außen den drei Personen gemeinsam sein müssen? Nicht doch, sie dient vielmehr dazu, den scheinbaren Widerspruch zwischen den beiden zuletzt besprochenen Aufstellungen, nach welchen die Inkarnation bald dem dreipersönlichen Gott gemeinsam, bald der zweiten Person ausschließlich zufällt, auszugleichen, indem sie darlegt, wie die Inkarnation sich zu den innern Lebensbethätigungen der Gottheit selbst stellt. Es sind nämlich die (zeitlichen) Sendungen nichts Anderes, als äußere Reflexe der innern Ausgänge (Processionen) im Wesen Gottes selbst, ja, noch schärfer ausgedrückt, sie sind nur deren transeunte, der Endlichkeit und Zeitlichkeit zugewandte Seite. Selbstverständlich gestaltet sich dann aber die Inkarnation als äußerer Reflex des ersten Ausganges, d. h. der Zeugung des Sohnes durch den Vater; oder wie Petavius sich ausdrückt: Mitti filium a patre (das gilt aber vorzüglich von der mit der Menschwerdung des Sohnes angesetzten Sendung) *est* generari a patre carnem assumpturum et suo tempore assumentem; und darum leuchtet ein, daß wenn die Inkarnation als Ankunft (Parusie, Advent) oder Sendung begriffen wird, sie den vollen und ausschließenden Gegensatz zwischen dem Sendenden und dem Gesendeten, eben so zum Ausdruck bringen muß, wie das die Zeugung ad intra zwischen dem Zeugenden (Vater) und dem Gezeugten (Sohn) thut. — Wir können schließlich auf Grund der gegebenen Ausführung die Beziehung der Inkarnation zur Trinität und umgekehrt also formuliren: Gehen wir von der Gottheit aus, so wird es heißen müssen: Pater ab aeterno generat filium suo tempore carnem assumpturum (incarnandum), praeparante[1]) eam eodem patre per filium in spiritu sancto; oder gehen wir von dem Menschgewordenen aus, so wird gesagt werden müssen: Filius

---

Es erläutert sich das an dieser Stelle recht gut durch die Umschreibung tres personae fecerunt, ut filius assumeret n. hum. Obwohl incarnatus, ist der Sohn doch assumens, und assumpta ist nur die caro hum.; die Menschwerdung des Sohnes ist und bleibt auf seiner Seite lautere Aktivität.

[1]) Ueber den genauern Sinn dieses *praeparare* werden wir uns später erklären; wir wählen einstweilen den Ausdruck in Anschluß an Hebr. a. O. und die bezügliche Psalmesstelle, wo praeparare mit aptare wechselt.

a patre ab aeterno generatus in tempore carnem assumpsit ab eodem missus, carnem inquam a patre per semet ipsum in spiritu sancto praeparatam. Damit ist das allgemeine Verhältniß der Menschwerdung zum dreipersönlichen Gott genügend vorgelegt.

3. Warum der Sohn und nicht der Vater oder der hl. Geist Mensch geworden? — Die terminative Zuweisung der Menschwerduug an den Sohn mit Ausschluß des Vaters und des Geistes, welche das christliche Dogma lehrt, legt einige speculative Fragen nahe, welche an dieser Stelle füglich zu beantworten sind. Zunächst entsteht die Frage: mußte denn, wenn Gott Mensch werden wollte, der Sohn und er allein es sein, welcher menschliche Natur annahm, oder konnte etwa auch der Vater oder der hl. Geist hypostatisch in die Menschheit eintreten? Mit solcher Frage gerathen wir allerdings auf das Gebiet des blos Möglichen, wo dann die Kirchenlehre begreiflicher Weise keine Rede steht. Indeß sind die Theologen, namentlich des Mittelalters, der Ansicht, daß auch der Vater und der hl. Geist hätten inkarnirt werden können. Und in der That, wenn die Frage nach der nackten Möglichkeit gestellt wird, sehe ich nicht ein, was gegen die Bejahung erinnert werden könnte. Begriffsmäßig ist Inkarnation persönliche Einheit göttlicher und menschlicher Natur in göttlicher Person. Warum sollte das de absoluto nicht die erste oder die dritte sein können, wie es die zweite thatsächlich ist? Ein Widerspruch des Begriffes ist da nicht zu entdecken. — Geht man von dieser Aufstellung aus, so muß man es sich, um die Thatsache zu stützen, mit Gründen der Congruenz genügen lassen. Nach Vorgang einzelner Väter sind solche nun auch von unsern Theologen in ausreichender Anzahl vorgebracht worden. Da durch die Menschwerdung, so heißt es unter Anderm, die Offenbarung Gottes an die Menschen ihren Zielpunkt erreichen und zum Abschluß kommen sollte, so mußte selbstredend der Gottmensch vorzugsweise der gottgesandte Lehrer der höhern Wahrheit sein; weil aber nach der Trinitätslehre die zweite Person die göttliche Weisheit darstellt, also als Gott der Offenbarung erscheint, so war es durchaus angemessen, daß *sie* in die Menschheit einginge; und wenn es zum Zwecke der Inkarnation gehörte, das durch die Sünde entstellte Ebenbild des Menschen mit Gott wieder herzustellen, so geziemte es sich, daß gerade Derjenige, welcher das ewige Ur- und Gleichbild Gottes des Vaters ist, nach dem unsere

göttliche Ebenbildlichkeit ursprünglich gestaltet ward, der Sohn also, in die Erscheinung träte, damit das getrübte Ebenbild des Menschen in dem Erschienenen ein volles Muster fände, „gleichförmig zu werden dem Bilde seines Sohnes" (Röm. 8, 29). Diese Gründe der Angemessenheit ließen sich vermehren. Mir scheint jedoch, daß man unbeschadet der absoluten Möglichkeit der Inkarnation auch einer andern göttlichen Person einen Schritt weitergehend behaupten dürfe, es sei nach der Zweckbeziehung der Menschwerdung in gegenwärtiger Heilsordnung trinitarisch durchaus angezeigt, daß der Sohn sich derselben unterziehe. Denn wenn die Erlösung des gefallenen Menschengeschlechtes, zu deren Behufe doch die Inkarnation erfolgte, als ein bestimmtes Einzelmoment in der Gesammtthat der Wiederherstellung desselben aufgefaßt wird, so gewinnt sie nach obiger Ausführung in diesem Heilswerke eine Stellung, welche fordert, sie insbesondere, wenn auch nur attributiv, dem Sohne Gottes beizulegen. Gehört aber die Inkarnation der Erlösung an, so kann unseres Erachtens, da dieselbe begriffsmäßig terminativ einer Person ausschließlich zufallen muß, diese wohl nur jene sein, welcher die Erlösung attributiv ohnehin zugesprochen werden muß. Natürlich bleibt dabei bestehen, daß sowohl die Erlösung überhaupt, als auch insbesondere die Menschwerdung zu ihrem Behufe durchaus von einem freien Rathschlusse des göttlichen Willens abhängig war. Uebrigens versuche man es einmal, in der gegebenen christlichen Heilsordnung statt des Sohnes den Vater oder den hl. Geist sich inkarnirt vorzustellen, und man wird bald gewahren, wie dieselbe vollends in Verwirrung geräth.

4. Die Menschwerdung im Verhältniß zu Gott dem Vater insbesondere; der Adoptianismus.[1]) — Vom Allgemeinen zum Besondern der einzelnen göttlichen Personen voranschreitend bemerken wir, daß dabei nur der Vater und der hl. Geist in Betracht kommen können, da das Verhältniß göttlicher Menschwerdung zum Sohne eben im Dogma von der hypostatischen Union sich ausspricht. Anlangend den Vater, so ist bis auf einen Punkt, welcher historisch von nicht unerheblicher Bedeutung geworden, zur allgemeinen Dar-

---

[1]) Wir halten die hergebrachten Bezeichnungen „Adoptianer" und „Adoptianismus" bei, obgleich wir nicht einsehen, wie sie grammatisch gerechtfertigt werden können; „Adoptivisten" oder „Adoptionisten" mit den entsprechenden Abstraktis wären offenbar sprachlich richtiger gebildete Ausdrücke.

stellung kaum etwas beizufügen. Wenn die hl. Schrift (Hebr. 10, 5) den Heiland beim Eintritt in die Welt den Vater anreden läßt: „einen Leib hast du mir bereitet," so soll damit keine besondere Zueignung an den Vater, sondern nur das ausgedrückt sein, daß alle göttliche Wirkung nach außen auf den Vater als den letzten Urgrund (αἰτία προκαταρκτική) zurückzuführen sei: genauer jedoch zu sprechen, belehrt uns die hl. Schrift selbst Luk. 1, daß die „Bereitung des Leibes" Christi, d. h. die Ausbildung desselben aus dem Geblüte der hl. Jungfrau, zugleich mit der Erschaffung der menschlichen Seele nicht dem Vater, sondern dem hl. Geiste attributiv zufällt. Die weitere Analyse des Aktes der Inkarnation auf Seiten Gottes ist daher nicht hier, sondern erst im zweitfolgenden Numero anzustellen. — Im Uebrigen versteht sich ganz von selbst, daß das Verhältniß des Vaters zum Sohne und umgekehrt durch die Menschwerdung des letztern keine Unterbrechung, Störung oder Aenderung irgend einer Art erleidet; was der Logos vorher gewesen, das ist er auch nachher in der angenommenen Menschheit geblieben: der ewig von seinem Vater gezeugte, besser gezeugt werdende Sohn Gottes.

Wenn wir indeß unter Zugrundlegung der hypostatischen Union unser Augenmerk auf die menschliche Natur Christi als solche lenken, und die Untersuchung dahin richten, ob nicht etwa durch die Inkarnation ein besonderes Verhältniß derselben zu Gott dem Vater eingeleitet werde, und ist das der Fall, wie dies zu bestimmen sei: so treffen wir wieder auf einen Punkt, bei welchem der kirchliche Lehrbegriff nochmals mit der Häresie angebunden hat und anbinden mußte. Es ist der Adoptianismus, auf den wir hindeuten, welcher, indem er Christum in seiner menschlichen Natur als den Adoptivsohn Gottes bezeichnete, in dem einen Christus eine doppelte Sohnschaft, neben der natürlichen die adoptive statuirte und so den Sohn vom Sohne unterscheidend dem nestorianischen Dualismus der Person in bedenklicher Weise sich näherte. — Da es sich hierbei im Grunde doch nur um eine Folgerung aus der nunmehr vollständig dargelegten Unionslehre handelt, so wird es gestattet sein, mit der dialektischen Widerlegung des angezeigten Irrthums zu beginnen, um dann das Positive und Historische nachzuholen.

Es handelt sich in dieser Controverse vornehmlich um die richtige Auffassung der Sohnschaft (υἱότης, filietas) Christi. Nun zählt

aber die Sohnschaft im genuinen Verstande, die wahre und eigentlich so genannte, welche auf der Zeugung beruht, in divinis, wie die Trinitätslehre nachweiset, durchaus nicht zu den Attributen des göttlichen Wesens, sondern ist persönliche Eigenthümlichkeit, und zwar ausschließlich die der zweiten Hypostase Gottes. Neben dieser natürlichen Sohnschaft kennt aber der biblische und christliche Sprachgebrauch auch eine Sohnschaft (zu deutsch wohl besser Kindschaft) allgemeinerer Art, eine Sohnschaft nämlich der Menschen zu Gott, der allerdings im weitern Sinne unser aller Vater ist. Solche Sohnschaft hat bald eine physische, bald eine moralische Grundlage. Ihrem Ursprunge nach können ja alle Menschen, als aus Gott schöpferisch hervorgegangen, Gottes Sprößlinge oder Kinder genannt werden: indeß bleibt dies ganz allgemeine Verständniß bei unserm Argument außer Rechnung. Aber zur Schöpfung tritt die Begnadigung. Es ist anerkannter biblischer Sprachgebrauch, daß die guten und frommen Menschen, als Gottes Lieblinge und Schützlinge, welche er in Gnaden in seine besondere Obhut und Beschützung genommen hat, um sie dereinst zu beseligen, sogar mit einer gewissen Vorliebe Gottes Kinder oder Söhne genannt werden. Die göttliche Thätigkeit, durch welche ein solches Verhältniß des Menschen zu Gott herangebracht wird, heißt dann folgerichtig, namentlich in den paulinischen Briefen, die Annahme zu Kindern oder an Kindesstatt, die Ankindung (υἱοθεσία, adoptio filiorum) und ihr Ergebniß ist eben die adoptive Kind- oder Sohnschaft. Der wesentliche Unterschied zwischen beiderlei, der natürlichen und der adoptiven Sohnschaft ist damit schon ausgesprochen: jene erfolgt vi naturae und hat zur Voraussetzung wahre Zeugung; diese geschieht vi gratiae, durch einen freien (arbiträren) Akt der Ankindung; während daher der natürliche Sohn vermöge seiner Sohnschaft nothwendig mit dem Vater gleichen Wesens ist, ist der Adoptivsohn von Haus aus dem Vater ein Fremdling (extraneus), welcher erst nachgerade aus Gnade in ein der natürlichen Sohnschaft ähnelndes Verhältniß versetzt, d. h. vom Vater angekindet (adoptirt) wird, um ihm in freier Liebe gewisse Ansprüche, insbesondere an die Erbschaft des Vaters zuzuwenden. Dies vorausgeschickt, schreiten wir an der Hand des Dogmas zum Gegenstand der Controverse also voran. Besagt das Geheimniß der Inkarnation die persönliche Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in der

Person des Logos, so folgt, daß diese eine göttliche Persönlichkeit, wie wir auch schon oben ausführten, gleichsam als das Höhere, Gemeinsame, welches beide Naturen unter sich begreift, aufzufassen ist. Demgemäß muß, was immer der zweiten göttlichen Hypostase als solcher eignet, Christo dem Menschgewordenen in der Ganzheit seines Wesens, d. h. sowohl nach seiner göttlichen, als nach seiner menschlichen Natur zugebilligt werden. Da nun die natürliche Sohnschaft Gottes ein solches Attribut der zweiten Hypostase oder des Logos ist, so folgt, daß der *λόγος ἔνσαρκος* oder Christus der Herr auf Grund seines ewigen Ursprunges der natürliche Gottessohn seiner gesammten Wesenheit nach, also sowohl in der göttlichen wie auch in der menschlichen Natur ist. Da nun aber endlich natürliche und adoptive Sohnschaft gegenseitig offenbar sich ausschließen, das will sagen, da, wer einmal natürlicher Sohn ist, nicht adoptiver sein oder werden kann, so ergibt sich als evidente Folgerung des katholischen Unionsdogmas: Christus kann auch als Mensch oder in seiner menschlichen Natur nicht als Adoptivsohn sei es Gottes überhaupt, oder gar Gottes des Vaters, bezeichnet werden. Damit ist der Adoptianismus in seiner Grundfeste erschüttert. — Gleichwohl, wir leugnen es nicht, hat der Satz: „Christus sogar als Mensch ist der natürliche Sohn Gottes des Vaters" seine Knoten, und ist mannigfachen Angriffen ausgesetzt. Man wird aber allen Schwierigkeiten gegenüber sich zurechtfinden, wenn man einfach daran festhält, daß die Sohnschaft ein Prädikat ist, was stets die (göttliche) Person trifft, das Wesen Gottes aber nicht behelligt; das Verhältniß zwischen dem Vater als dem Zeugenden und dem Sohne als dem Gezeugten beruht ja lediglich auf der Unterscheidung der Personen, von denen diese Gegensätzlichkeit allein gilt, während sie das eigentliche Wesen unberührt läßt. Zwar trifft die Sohnschaft die Person nicht mit Ausschluß der Natur, welche ihr zur Basis dient, trifft aber doch die Person, sofern sie die Natur abschließt, so daß ihr eigentlicher und letzter Zielpunkt stets auf die Persönlichkeit als den Terminus der Natur geht. Von der Natur als solcher, und abgesehen von ihrem hypostatischen Terminus, kann überhaupt keine, weder natürliche, noch adoptive Sohnschaft prädicirt werden; wie denn auch in irdischen Verhältnissen Vaterschaft und Mutterschaft, Sohnschaft und Tochterschaft stets nur von den Personen, aber von den Naturen nur, so weit

sie persönlich sich individualisiren, ausgesagt wird. — Wir wollen die erheblichsten Schwierigkeiten, welche gegen die katholische Lehre zu Gunsten des Adoptianismus vorgebracht sind, durchgehen und widerlegen.

Natürliche Sohnschaft, so wendet man zunächst ein, beruht auf der Zeugung. Nun hat aber Gott der Vater die Menschheit Christi ganz offenbar nicht gezeugt, nicht aus seiner Substanz durch Wesensmittheilung hervorgebracht; denn abgesehen davon, daß es von Ewigkeit geschehen sein müßte, die Menschheit aber zeitlich ist, so wäre eine göttliche Zeugung ad extra — die Menschheit aber ist für Gott ein externum — ohnehin ungedenkbar; weshalb auch anerkanntermaßen das Ursprungsverhältniß der Menschheit Christi zu Gott das geschöpfliche, bezieh. das schöpferische, und sohin mit einer generativen Origination durchaus unverträglich ist. Wenn nun also Gott der Vater nicht der gignens (parens) naturae Christi humanae sein kann, was berechtigt, den Menschen Christus als den natürlichen Sohn Gottes des Vaters zu prädiciren? — Diese Einwendung läßt eine gründliche Kenntniß des Trinitäts- wie des Inkarnationsdogmas vermissen. Wohl ist es richtig und brauchte nicht erst nachgewiesen zu werden, daß, insofern beim Zeugungsakte die Natur objektiv in Betracht kommt, Gott der Vater Jesus den Menschen nicht gezeugt hat; allein, nach der Trinitätslehre zeugt scharf genommen Gott der Vater auch nicht die Natur (das Wesen) des Logos, ist es doch sein eigenes Wesen; was der Vater ewig zeugt, ist die Person desselben. Da nun aber, nach der Inkarnationslehre, diese Person für beide Naturen Christi dieselbe ist, so folgt, daß er in beiden, sowohl als Mensch wie als Gott der wahre Sohn des Vaters ist. — Wir wollen jedoch, um jeder Verwirrung vorzubeugen, noch etwas tiefer eindringen und sagen demgemäß: Wohl sind Sohn-sein und Gezeugt-sein an und für sich correlate Begriffe; dennoch aber dürfen beiderlei Aussagen nach dem Sprachgebrauche nicht vollends auf eine Linie gestellt werden. Dieser duldet es nämlich, daß das Gezeugt-sein auch in recto auf die Natur bezogen wurde, freilich sofern sie subsistirt, aber doch so, daß diese Subsistenz, ohne ausgeschlossen zu sein, doch nicht hervorgehoben, vielmehr, wie man sich ausdrückt, nur in obliquo herangezogen werde. Wenn man nun, wie in der Einwendung geschehen, in diesem Sinne (in recto) sagt, die Menschheit Christi sei von Gott

nicht generando, sondern creando ins Dasein gesetzt, so hat man vollkommen Recht. Allein auf das Sohn-sein oder die Sohnschaft, welche in recto stets auf die Persönlichkeit geht, leidet dieser Sprachgebrauch keine Anwendung. Läßt man diese Unterscheidung des Sprachgebrauches auch für die göttlichen Processionen gelten, so wird man — mit einigen Theologen — lehren müssen, das Prädikat natürlicher Sohnschaft stehe dem Menschen Christus zu zunächst nicht auf Grund seines ewigen Gezeugtwerdens vom Vater, sondern vielmehr auf Grund der Aufnahme seiner menschlichen Natur in die ewig gezeugt werdende zweite Hypostase der Gottheit. Mit dieser Lösung der Schwierigkeit kann man auskommen. Indeß wollen wir den Gegnern noch mehr einräumen. Gesetzt also, Gezeugt-sein und Sohn-sein seien in allweg Correlate. Dann behaupten wir — mit andern Theologen —, auch der Menschheit Christi eigne das Gezeugtwerden vom Vater, selbstredend nicht formaliter, aber doch, wie man sagt, connotativ. Denn da das göttliche Wesen (die „summa quaedam res“ des Later. 4 oder die Natur Gottes) weder gezeugt, noch ungezeugt ist, so kann, sofern in jenem modificirten Sprachgebrauche das Gezeugtwerden auf die göttliche Natur der zweiten Hypostase bezogen werden will, dies offenbar nur geschehen auf Grund ihrer Subsistenz in derselben, wenn auch diese nur in obliquo angezogen wird; soll nun also für die menschliche Natur Christi ihr Ursprungsverhältniß zur göttlichen Causalität gesucht und bestimmt werden, so wird, weil diese in derselben Hypostase subsistirt, bei völlig gleichem Grunde auch ihr ewiges Gezeugtwerden vom Vater zu prädiciren sein. Dann ist das Motiv der natürlichen Sohnschaft auch für Christus als Menschen unmittelbar sein ewiges Gezeugtwerden vom Vater. Man entsetze sich nur nicht über solche scheinbar blasphemische Aussage. Die menschliche Natur Christi entnimmt dann, ebenmäßig wie die göttliche, aus ihrer göttlichen Hypostase, in der beide gleichmäßig personiren, das generari a patre aeternaliter, welches dieser charakteristisch ist. In dieser Anschauung erscheint die menschliche Natur unseres Herrn, welche doch nach der Inkarnation auch zur gleichsam materiellen Basis der göttlichen Person dient, unter der Firma, um mich so auszudrücken, ihrer göttlichen Hypostase, von welcher sie, an sich endlich zeitlich geschaffen, vollends deificirt erscheint in der Art, daß auch von ihr unter solcher Aufschrift

das ewige Gezeugtwerden vom Vater gilt. Nur darum erscheint uns dieser Satz so paradox, weil, während wir das Gezeugtwerden so gern und häufig in recto auf die Natur, und nur in obliquo auf die Person beziehen, den Begriff des Sohn-seins nicht also gebrauchen; werden beide Begriffe paritätisch behandelt, so schwindet das Bedenken. Im Grunde aber, um faßlicher zu reden, stehen denn die beiden Aussagen: „Christus als Gott" und „Christus als Mensch" dialektisch auf gleicher Linie? Nicht doch. Während an der These „Christus als Gott ist der wahre und natürliche Sohn des Vaters" Niemand Anstoß nimmt, will die Antithese: „Christus als Mensch ist durchaus derselbe" befremden. Allein wenn das Prädikat lautet: „derselbe", nämlich der „Sohn", so habe ich ja, da das nur persönlich, wenn der Satz nicht sinnlos sein soll, gelten kann, stillschweigend auch das Subjekt „Christus", selbst in der Reduplication der Menschheit, *ὑποστατικῶς* genommen, d. h. ich habe nur, durchaus conform den Principien des Unionsdogmas, gesagt: Christus zwar in seiner menschlichen Natur, allein doch sofern er persönlich genommen wird, ist der natürliche, ewig gezeugte Sohn Gottes des Vaters. Kann das denn, so geheimnißvoll es sein mag, angesichts der Inkarnationslehre Bedenken oder auch nur Befremden erregen?

In etwas anderer Wendung kehrt derselbe von der Zeugung entnommene Einwurf folgendermaßen wieder. Christo stehen, so heißt es, zwei (passive) Zeugungen, oder wie man lieber sagt, zwei Geburten zu, eine ewige, welche vom Vater, und eine zeitliche, welche von der Mutter ausgeht. Da nun aber auf Grund dieser doppelten Zeugung (Geburt) Christo auch eine doppelte, eine ewige und eine zeitliche Sohnschaft beizulegen ist, so kann die letztere, wenn sie über die Mutter hinaus auf die göttliche Causalität bezogen werden soll, nur noch eine uneigentliche (adoptive) Sohnschaft sein. — Lassen wir uns nur nicht irre machen. Wenn es auch unter Christen nicht unüblich ist, von einer zwiefachen Geburt (nativitas, generatio), einer ewigen und einer zeitlichen, zu sprechen, so kann das nur in dem Sinne gelten, daß Maria durch Empfangen und Gebären (generativ) in der Zeit der menschlichen Natur Christi mütterlich das Dasein gegeben hat. Indeß im eigentlichen Sinne geht eine solche Zeugung, welche eine Sohnschaft begründen soll, doch stets auf die Person. Nun ist aber bei der Menschwerdung nicht die Hypostase schlechthin,

sondern sie ist nur formal, sofern sie Mensch ward, hervorgebracht worden, und darum kann von einer zweiten Sohnschaft in strengem Sinne nicht Rede sein, weil es sich in einem oder dem andern Falle um eine solche Geburt handelt, welche einem und demselben Terminus, der göttlichen Hypostase nämlich, untersteht. Und nur diese geradezu auf die Person zielende Geburt (Zeugung) ist es, welche die Sohnschaft, bez. Vaterschaft grundlegt. Wäre es anders, d. h. dürfte man zwischen ewiger und zeitlicher Generation also unterscheiden, daß für Christus ein doppeltes Sohnschaftsverhältniß zu Gott, ein eigentliches und ein uneigentliches (moralisches, adoptives) sich ergäbe: so brauchte man den Spieß nur umzukehren, um sagen zu können, ja zu müssen: geht, wie einleuchtet, nur die zeitliche Generation (Geburt) von der allerseligsten Jungfrau aus, so ist der menschgewordene Sohn Gottes auch nur nach dieser ihr eigentlicher (wahrer) Sohn und sie ist nur die Mutter Christi als des Menschen; denn da sie als Geschöpf mit den ewigen Vorgängen in der Gottheit nichts zu thun hat, so könnte sie Mutter Gottes nicht mehr im eigentlichen Sinne, sondern nur etwa noch im uneigentlichen (moralischen) Verstande heißen. Einfach: ist Gott nicht der wahre Vater Christi als des Menschen, so ist auch Maria nicht wahre Mutter Christi als des Sohnes Gottes, sie ist nicht mehr Gottesgebärerin, und das glorreichste Attribut der heil. Jungfrau geleugnet. Darüber unten ein Mehres.

Ganz ähnlich verhält es sich endlich mit der Einrede, welche auf die Redeweise sich beruft: Christus habe als Gott nur einen Vater, also keine Mutter, als Mensch aber nur eine Mutter, also keinen Vater. Hat der Herr als Mensch keinen Vater, so ist die Folgerung allerdings nicht abzuweisen, daß er nach seiner Menschheit auch nicht wahrhaft der Sohn Gottes sei. Wir erklären aber diese Ausdrucksweise, mag sie hin und wieder vorkommen, für incorrekt und verwerflich. Sie könnte nur passiren, sofern man unter „Vater" das principium generans versteht, und die generatio selbst in recto auf die Natur, nicht aber auf die Person bezieht. Anders genommen würde sie evidenter Maßen auch die Gottesmutterschaft Mariens leugnen müssen. — Doch genug und übergenug dieser Spitzfindigkeiten.

5. Fortsetzung. — Mit den entwickelten Grundsätzen der katholischen Lehre ist die hl. Schrift in bestem Einklange. Von einer

doppelten Sohnschaft Christi in Bezug auf Gott weiß sie überhaupt nichts; und den Ausdruck der Ankindung oder Adoption (υἱοθεσία) braucht sie von demselben nirgends. — Allerdings könnte es auf den ersten Blick nun und dann scheinen, als ob die Schrift unser Kindschaftsverhältniß zu Gott als gleichwerthig mit der göttlichen Sohnschaft Christi auf einer Linie behandeln wolle. Röm. 8, 29 heißt er der „Erstgeborne unter vielen Brüdern". Ist Christus unser Bruder, könnte man schließen wollen, so steht er zu dem gemeinsamen Vater (Gott) auch in gleichem Verhältnisse mit uns, die wir doch nur (adoptive) Kinder (υἱοὶ θετοί) Gottes sein und heißen können. Ebenso, wenn an derselben Stelle (V. 17) es von uns heißt: „Söhne und Erben (sind wir), Erben Gottes und Miterben Christi". Aber man sieht bei näherm Betracht leicht ein, daß in solchen biblischen Aussagen nicht Christi Verhältniß zu Gott präcisirt, sondern unser Verhältniß zu demselben exaggerirt werden soll. Es gilt dann dasselbe allerdings als eine Kindschaft, ja Sohnschaft, aber selbstverständlich eine aus Gnaden verliehene adoptive Kindschaft Gottes, in Folge deren wir immerhin in ein (adoptives) Bruder-Verhältniß zu Christo dem wahren Sohne eintreten und Anwartschaft auf das gemeinsame Erbe bekommen. Wenn Röm. 1, 4 von Christo gesagt wird: „der da vorbestimmt worden als Sohn Gottes (ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ) in der Kraft nach dem Geiste der Heiligung", so wolle man nicht an der Vorbestimmung zur Sohnschaft Gottes, als welche doch nur von der adoptiven gelten könne, Anstoß nehmen, diese Vorbestimmung vielmehr zwar auf die Menschheit Christi deuten, aber dahin beziehen, daß diese hypostatisch mit der Gottheit vereinigt, und dadurch zur natürlichen Sohnschaft per deificationem erhoben werden sollte. Wenn dabei auch des „Geistes der Heiligung" erwähnt wird, so will das anzeigen, daß mit jener Aufnahme in die Gottheit die Fülle der vom hl. Geiste zu spendenden Gnaden verbunden, nicht aber, daß die Sohnschaft selbst nur eine aus Gnaden vom hl. Geiste verliehene sein sollte. — Im Uebrigen verfährt die hl. Schrift, wie wir schon oben hatten, in Bezug auf Christum also, daß sie ihn, auch wo sie seine Menschheit betont, den Sohn Gottes entweder wörtlich oder umschreibend nennt. Es mögen ausgehoben werden Joh. 1, 14; „Das Wort ward Fleisch und wir sahen seine Herrlichkeit als die des Eingebornen vom Vater"; also der λόγος

ἔνσαρκος und zwar als solcher (den wir sahen) ist der μονογενής; das. 1, 18: „Niemand hat Gott geschauet; der da ist im Schooße des Vaters (= der vom Vater gezeugte Sohn) hat es kundgegeben", das Letzte selbstredend in seiner menschlichen Natur; das. 3, 14: „So hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen Eingebornen dahingab", der, offenbar in menschlicher Natur, Dahingegebene ist also der Eingeborne Gottes. Vgl. 1. Joh. 4, 9 u. dgl. m. — Väterstellen anzuführen wollen wir uns, da es sich im Grunde doch nur um eine Folgerung aus dem Unionsdogma handelt, der Raumersparniß wegen enthalten.

Um den theoretischen Theil unserer Aufgabe abzuschließen, erübrigt nur noch beizufügen, daß, obgleich der Adoptianismus so entschieden mit den längst festgestellten Principien der Christologie streitet, derselbe auch im 8. Jahrhundert (s. sogleich) förmlich das kirchliche Verwerfungsurtheil erfahren hatte, dennoch einige Theologen des spätern Mittelalters, wie Durandus u. A. mittels unseres Erachtens zu weit getriebener Abstraktion immer noch von einer adoptiven Sohnschaft Christi glaubten sprechen zu dürfen. Diese Scholastiker leugneten zwar nicht, wie hätten sie es gekonnt?, daß Christus auch als Mensch natürlicher Sohn Gottes des Vaters sei, vermeinten aber, daß er, unter der bestimmten Reduplication der Menschheit genau als Mensch aufgefaßt, doch auch der Adoptivsohn Gottes (d. h. begreiflicher Weise: Gottes überhaupt, nicht des Vaters insbesondere) heißen dürfe. Man argumentirte also. Faßt man Christi Menschheit als solche, indem man in Gedanken von ihrer hypostatischen Union absieht, so ist sie nichts Anderes, als eine überaus hochbegnadigte, aber ansonst wahrhaft menschliche Natur. Die Kindschaft oder adoptive Sohnschaft bedeutet aber wesentlich nichts vom Stand solcher Begnadigung (status gratiae sanctificantis) Verschiedenes. Wohl ist dies Absehen von der Union eine bloße Abstrahirung; allein, wird fortgefahren, was also in abstracto von der Menschheit Jesu gilt, muß auf dieselbe auch in concreto, d. h. wie sie in der Union wirklich existent ist, erstreckt werden dürfen; eben so wie man wahrhaft menschliches Erkennen und Wollen ja auch nur in Absehen von der unirten Gottheit gewinnt, und unbedenklich auf die Menschheit Christi in concreto, wie sie war und ist, überträgt. — Ebenso? Dagegen müssen wir Protest einlegen. Wäre die Sohnschaft, wie

es das Wollen und Erkennen ist, ein Wesensattribut Gottes, dann freilich; da sie das aber eingestandener Maßen nicht ist, so hinkt der Vergleich. Nur allenfalls, wenn man von vornherein erklärt, durch adoptive Sohnschaft solle blos eine höhere (übernatürliche) Vollendung des menschlichen Wollens und Erkennens Christi bezeichnet sein, wenn man also ein Prädikat, welches ὑποστατικῶς zu nehmen ist, geflissentlich οὐσιωδῶς umdeutet, nur dann ist man berechtigt, von einer adoptiven Sohnschaft Christi zu reden. Allein, bemerken wir, was soll dann das ganze Gerede von der Sohnschaft? Soll adoptive Sohnschaft eine *Sohnschaft* sein, d. h. mit der Sohnschaft im eigentlichen Sinne verglichen werden, so schließen beide begriffsmäßig sich wechselweis aus; denn wer als natürlicher Sohn des Hausherrn wie von Blutswegen zur Familie gehört, der kann doch offenbar kein Fremdling sein, der erst nachgerade in freier Gnade durch Ankindung in dieselbe aufgenommen wird. Die Begnadigung der Menschheit Jesu ist nicht in allweg zu beurtheilen, wie unsere Begnadigung, kraft deren wir (adoptive) Kinder Gottes werden; sie floß ihr aus der unirten Gottheit debite zu und gehört, wie die andern Vorzüge der Menschheit Jesu, zur Competenz der hypostatischen Union. Endlich aber, was kommt dabei heraus, wenn man Christum zugleich den adoptiven Sohn Gottes nennen will? Die adoptive Sohnschaft mit ihrem Correlate der adoptiven Vaterschaft kann abseiten Gottes doch nimmer ein immanentes, muß also ein transeuntes Verhältniß bezeichnen. Als solches kann es nach trinitarischen Grundsätzen eben so wenig ausschließlich Gott dem Vater gelten, sondern muß auf alle drei Personen in der Gottheit bezogen werden. Was folgt also? Christus als Mensch müßte auch sein eigener, wenngleich nur adoptiver Sohn heißen: Jeder fühle das Schielende, um nicht mehr zu sagen, solcher Ausdrucksweise. — Wir sagen uns dem gemäß von dieser scholastischen Aufstellung mit der Erinnerung los, daß hier wesentlich dasselbe gilt, was wir bezüglich der Verehrung Christi, bei welcher einige Scholastiker neben dem latreutischen einen hohen Grad des dulischen (hyperdulischen) Cultes glaubten ansetzen zu dürfen, beigebracht haben. (S. 176.) Wie Anbetung, so zielt auch Sohnschaft in letzter Instanz stets auf die Person. Will man bei der Menschheit Christi in dem Uebermaße abstrahiren, daß dieser äußerste Zielpunkt förmlich ausgeschlossen wird,

dann darf von so gefaßter Menschheit weder die natürliche, noch die adoptive, überhaupt gar keine Sohnschaft ausgesagt werden. Christus als Mensch, in völligem Absehen von seiner Persönlichkeit, ist eben keines von beiden, weder natürlicher, noch adoptiver Sohn Gottes, weil ein solcher Satz eine contradictio in terminis enthalten, also absurd sein würde. Soll der Satz: „Christus ist Gottes Sohn" dialektisch unbeanstandet bleiben, so muß sein Subjekt persönlich genommen werden, gleichviel ob mit oder ohne alternative Reduplication; dann aber ist Christus — so fordert es die Unionslehre — der natürliche Sohn Gottes des Vaters, und nicht der Adoptivsohn, sei es des Vaters insbesondere oder Gottes überhaupt.

Die noch rückständige, auf den Schluß verlegte geschichtliche Betrachtung des Adoptianismus können wir nach Allem, was schon gesagt worden, kurz abmachen. Diese Irrlehre gehört der zweiten Hälfte des 8. christlichen Jahrhunderts an und ist in der Christologie die einzige von Belang, welche ihren Ursprung im Abendlande nahm. Zwei spanische Prälaten, Felix Bischof von Urgel (Orgelli) und Elipand Bischof von Toledo (Toletum) waren ihre Urheber, deren ersterer im Irrthum starb, während der andere zum katholischen Glauben zurückkehrte. Ihnen gegenüber waren die Hauptvertheidiger der Kirchenlehre der hl. Paulinus von Aquilea und Alcuin, Karls des Großen bekannter Freund. Nachdem die spanisch-fränkische Kirche eine Zeit lang durch diese Irrlehre in Bewegung gesetzt worden, ging sie, ohne ins Volk einzudringen — das Abendland ist eben kein fruchtbarer Boden für eine solche speculative Häresie — fast spurlos vorüber. Auf mehren Synoden, so von Forojulium u. a., insbesondere aber auf dem Concil von Frankfurt im Jahre 794, auf welchem des Papstes Hadrian Gesandte anwesend, Alcuin aber die Seele der Verhandlungen war, erfolgte die kirchliche Verurtheilung. — Man hat namentlich protestantischerseits, wie öfter, auch diese Häresie reinwaschen und die ganze Controverse für bloße Logomachie ausgeben wollen. Allein vergebens. Mag auch die eigentliche Sinnesmeinung jener Bischöfe schwer zu bestimmen sein, wie es denn ihrer ganzen Darlegung an Klarheit und Consequenz gebricht, so steht doch fest, daß sie bezüglich Christi zwischen Sohn und Sohn unterschieden und in Christo zwei Söhne herausbrachten. Sie nannten Christum als Menschen den adoptiven Sohn Gottes und zwar zum Unterschiede

von den letztgenannten scholastischen Theologen, ohne demselben zugleich das Prädikat des natürlichen Sohnes beizulegen, welches sie auf ihn in seiner göttlichen Natur beschränkten. Wenn es nun andererseits auch von jenen Bischöfen feststeht, daß sie die Sohnschaft als persönliches Attribut faßten, so folgt, daß diese Adoptianer, indem sie bei Christo zwischen Sohn und Sohn unterschieden, folgerichtig auch zwischen Person und Person unterscheiden mußten, womit sie dem Nestorianismus verfielen, wie ihnen das von ihren kirchlichen Gegnern auch vorgehalten ward. So sagt Alcuin (*contra Fel.* l. 1, 11): Sicut Nestoriana impietas in duas Christum divisit personas propter duas naturas, ita et vestra indocta temeritas in duos eum dividit filios, unum proprium et alterum adoptivum. Si vero Christus est proprius filius dei patris *et* adoptivus, ergo est alter et alter. Indeß bezeugen doch andere Documente aus jener Zeit, daß jene Bischöfe, um den Verdacht des Nestorianismus von sich abzuwehren, die Einheit der Person Christi glaubten festhalten zu können. Wie? ist freilich schwer zu sagen. Wollen wir ihnen, wenn auch unrichtige, doch faßbare Vorstellung zugestehen, so scheint es folgende sein zu müssen. In der einen Persönlichkeit Christi glaubten sie zwei Beziehungen unterscheiden zu dürfen, sofern nämlich dieselbe sowohl die göttliche, als auch die menschliche Natur persönlich abschließt. Das mag zugegeben werden. Indem sie nun aber der göttlichen Natur als subsistirend in der göttlichen Persönlichkeit die eigentliche Sohnschaft, der menschlichen dagegen als subsistirend in derselben Hypostase die adoptive Sohnschaft vindicirten, gingen sie mit dieser Unterscheidung völlig fehl. Denn da die göttliche Hypostase freilich zwei Naturen persönlich terminirt, aber durchaus in realer Einheit, so ist die Beziehung derselben auf die jeweilige Natur nur eine sogenannte dictinctio rationis, keine distinctio realis. Und weil hier keine reale Unterscheidung gelten kann, so kann sie auch nicht als auf die Naturen, deren Unterschied ein realer ist, alternativ rückwirkend vorgestellt werden; d. h. sollen Persönlichkeitsattribute auf Christi menschliche Natur, die ja ausschließlich göttlich subsistirt, übertragen werden, so können es nur die göttlichen, nicht die geschöpflichen oder menschlichen sein. Ein Parallelsatz aus der Trinitätslehre wird den Sachverhalt erläutern. Alle reale Distinktion in der Gottheit trifft nur die Personen. Freilich wird auch das göttliche Wesen

insofern nothwendig von derselben berührt, als es selbst von den Personen nicht realiter zu unterscheiden ist; also distinctio est cum fundamento in re (d. h. im Wesen Gottes); allein im Wesensgrunde Gottes selbst ist es doch nur eine distinctio rationis, zwar ratiocinatae, aber doch keine realis. Im Sinne des Gedankenganges jener Bischöfe müßten die Unterschiede der Personen auf das göttliche Wesen also bezogen werden dürfen, daß das eine göttliche Wesen als zeugend, gezeugt und ausgehend zu begreifen wäre, was bekanntlich gegen die Kirchenlehre verstößt. Uebrigens hat die Frankfurter Synode einfach nur erklärt, Christum esse filium dei proprium, non adoptivum.

Wir schließen dem Leser gegenüber mit der Entschuldigung, in solcher mühsamen Ausdehnung den Irrgängen der Häresie gefolgt zu sein: da es sich um die Person unseres Herrn handelte, durften wir uns die Mühe nicht verdrießen lassen; wir können jedoch zum Troste beifügen, daß der Adoptianismus die letzte eigentliche Häresie ist, mit welcher wir uns in der Christologie zu beschäftigen hatten.

6. Die Menschwerdung im Verhältniß zum hl. Geiste. — Zu den allgemeinen Bestimmungen (Nummer 2) sind bezüglich dieses Verhältnisses folgende Einzelheiten beizufügen. Die Inkarnation, sofern sie eine Thätigkeit Gottes nach außen bezeichnet, fällt, wie wir schon andeuteten, attributiv dem hl. Geiste zu. Der bloße Hinweis auf Luk. 1, 35 macht das sofort evident. Sohin ist es an dieser Stelle angezeigt, den Akt der Inkarnation selbst in seinem Werden oder Zustandekommen, wenigstens von Seiten seines göttlichen Faktors zu beleuchten, wobei es dann freilich unumgänglich ist, auch schon auf den menschlichen Coefficienten desselben Streiflichter fallen zu lassen, obgleich die Betrachtung des Mysteriums nach seiner menschlichen Seite dem folgenden Hauptstück zufällt. Der Sohn Gottes trat aber in die Menschheit hypostatisch hinein (Gal. 4, 4) „aus dem Weibe geworden," d. h. von menschlicher Mutter empfangen und geboren. Der Hergang oder Proceß der Inkarnation hat sohin, von dieser Seite aus betrachtet, generative Währung. Da nun die Entstehung eines neuen Menschen, in solcher Signatur, nur aus dem geeinten Doppelprincip des Mannes und des Weibes (des Vaters und der Mutter) zu begreifen ist, so liegt es ganz in der Natur der Sache, die göttliche Thätigkeit des hl. Geistes im Werden des

glorreichen Geheimnisses nach Analogie des männlichen oder väterlichen Principes, wie es im natürlichen Zeugungsprocesse operirt, sich vorzustellen. Es ist also Gott der hl. Geist, welcher bei der Menschwerdung die Stelle eines Vaters, gegenüber der jungfäulichen Mutter vertritt, so daß, während der heil. Jungfrau wenigstens der Substanz nach alles zufällt, was in der gewöhnlichen Generation der Mutter angehört, dasjenige was in derselben auf das väterliche Princip zu beziehen ist, der Wirkung des heil. Geistes an und in der Jungfrau, deren Mutterschooß die reine Werkstatt des Geheimnisses war, zugeschrieben werden muß. Auf das unzweideutigste wird uns diese Qualität der Thätigkeit des hl. Geistes durch die hl. Schrift verbürgt. In dem Berichte über die Botschaft des Engels — nebenbei gesagt, vielleicht der anmuthigsten Pericope des N. T. — Luk. 1, 35 wird die in Untersuchung stehende Thätigkeit des hl. Geistes als Ueberschattung der Jungfrau durch ihn bezeichnet: „Der hl. Geist wird über dich kommen (*ἐπελεύσεται ἐπί σε*) und die Kraft des Allerhöchsten (*δύναμις ὑψίστου* unfraglich synonym mit dem hl. Geiste) wird dich überschatten (*ἐπισκιάσει σοι*).“ Daß durch den hier gewählten Ausdruck der Ueberschattung (obumbratio) in überaus zarter Weise ein sponsales oder genauer noch ein maritales Verhalten des hl. Geistes zur Jungfrau per analogiam angezeigt werden soll, das kann um so weniger einem Bedenken unterliegen, als jene Worte des Engels, welcher Maria als die gesegnete unter den Weibern begrüßt hatte, ja nur die Antwort enthalten auf den jungfräulichen Anstand, ausgesprochen in den Worten: „Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?“ Es soll also das *γιγνώσκειν τοῦ ἀνδρός* durch die *ἐπέλευσις* des hl. Geistes und seine *ἐπισκίασις* ersetzt werden. Das ist so unzweideutig wie möglich.[1])

[1]) Was so klar aus dem Context erhellt, auch sprachlich zu erläutern, fällt mehr der Exegese, als der Dogmatik zu. Es mag nur eben hinsichtlich des biblischen Sprachgebrauches bemerkt werden, daß das *ἐπισκιάζειν*, das Stichwort bei der Verkündigung, als Thätigkeitsausdruck für den hl. Geist, seine Analogie findet Genes. 1, 3: „Der Geist Gottes schwebte (רִחֵף, d. i. fovebat, incubabat, sicut gallina ovis) über den Wassern,“ dem Sinne desselben, hinsichtlich der Qualität der Thätigkeit, aber nahe steht die Aussage Ruths zu Booz (Ruth 3, 9): „Breite deinen Mantel aus über deine Magd“ (פֵּרַשׂ כְּנָפוֹ עַל פ" stimmt zu *ἐπισκιάζειν* fast wortwörtlich). Allein auch im profanen Sprachgebrauche ist *ἐπισκιάζειν* im Sinne von „officium mariti praestare“ nicht unerhört.

Somit hat der hl. Geist durch seine Ueberschattung die Jungfrau Maria fecundirt und inprägnirt, und kann diese darum mit Recht als die Braut (sponsa im weitern Verstande) desselben bezeichnet werden. Uebrigens ist dieser Lehrpunkt auch förmlich dogmatisirt. Heißt es schon im Apost. Glaubensbekenntnisse von Christo conceptus *de* spiritu sto., wo die Präposition auf das väterliche Princip hinweisend nicht mit a vertauscht werden darf (conceptus *a* virgine sed *de* spiritu s. ist das Richtige), so stellt das Symbol von Nicäa beide Faktoren förmlich mit dem je entsprechenden Verhältnißausdruck, wenigstens nach dem lateinischen Texte, neben einander: incarnatus est de spiritu s. ex Maria virgine, während freilich der griech. Text sich mit der übrigens auch höchst bedeutsamen Parallelstellung beider in einem gemeinsamen Ausdruck begnügt: *σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγ. καὶ Μαρίας τῆς παρθένου.*[1]) Wie nun aber diese das männliche Princip beim Zeugungsakte reflektirende Thätigkeit des hl. Geistes in ihrer objektiven Wirkung näher zu präcisiren sein möchte, ist wohl im Allgemeinen klar. Denn da, um zunächst vom leiblichen Bestandtheile der menschlichen Natur zu reden, das männliche Princip hierbei offenbar als das thätige, bestimmende, gestaltende, das weibliche aber als das leidende, zu bestimmende, stoffliche Moment zu gelten hat, so folgt, daß, während die hl. Jungfrau von ihrem Fleische, genauer von ihrem Geblüte, die stoffliche Basis für den Leib des Herrn hergab, der hl. Geist auf dies Substrat operirte, indem er es aussonderte, bewegte, aus der Herzmitte (wie wahrscheinlich) in den Mutterleib versetzte und dort dann weiter entwickelte und ausbildete. Die Stadien dieses Herganges, so weit sie etwa noch im Detail theologisch wissenswerth sein können, betreffen augenfällig vorzugsweise die Mutter Christi, und so wollen wir, was, ohne den Zartsinn zu verletzen, im Detail darüber zu sagen ist, für das folgende Hauptstück zurücklegen. Was aber die menschliche Seele Christi anbelangt, so halten wir die generatianistische Auffassung über den Ursprung der Menschenseele nunmehr für verschollen und abgethan; indem wir also die creatianistische als einzig noch berechtigt zu Grunde legen, versteht es sich von selbst, daß der hl. Geist die Seele Jesu im Moment selbst, wo das Geheimniß vor sich ging,

---

[1]) Richtig daher im englischen Gruße: concepit (Maria) *de* spiritu s.

aus nichts geschaffen habe: daß die geistige Seele nicht etwa später und nachträglich dem schon gebildeten Leibe Christi eingehaucht sei, könnte es etwa bei den andern Menschen controvers sein, ergibt sich nothwendig aus dem oben besprochenen Lehrsatze, daß Gottes Sohn nur mediante anima den Leib an sich genommen.

Die von uns geschilderte göttliche Thätigkeit bei der Inkarnation, so geflissentlich sie a. O. dem hl. Geiste beigelegt wird, gehört dennoch als opus divinum ad extra demselben keineswegs ausschließlich an, wird doch gelegentlich in der hl. Schrift (Hebr. 10, 5) die Bereitung des Leibes auch dem Vater beigelegt, ja haben Einige die „Kraft des Allerhöchsten" in der Aussage des Engels vom Vater erklären wollen (was mir freilich nach dem Context durchaus irrig scheint); und anlangend den Sohn, so heißt es bei den Theologen nicht selten, daß derselbe bei Annahme der Menschheit die Seele creando mitgebracht habe. Die Zueignung an den heil. Geist ist daher, so prägnant sie hervortritt, doch nur eine attributive, welche Vertauschung der Subjekte zuläßt, indem sie blos auf einer besondern Beziehung zum hypostatischen Charakter der einzelnen Personen beruht. Diese besondere Beziehung der inkarnirenden Thätigkeit Gottes zur Hypostase des hl. Geistes ist nun aber auch leicht darzuthun. Unter der Masse von Motiven dieser Congruenz will ich nur die schlagendsten vorlegen. Die Hauptsache besteht darin, daß die bezügliche göttliche Thätigkeit sich sofort als mit dem Gepräge der dem Geiste Gottes entsprechenden Wirksamkeit gestempelt herausstellt. Von der Seele hier abgesehen, welche ja ohnehin beim Menschen überhaupt der Signatur des Leibes zu folgen hat, bezeichnet, damit wir den Ausdruck des Hebräerbriefes brauchen, die „Leibbereitung" offenbar keine Erschaffung im strengen Sinn, keine Schöpfung einer neuen Substanz, weil die Substanz des Fleisches Christi längst vorhanden war, sondern eine Formschöpfung, eine Aktion der sogenannten creatio secunda. Nun muß aber trinitarisch das Ausbilden, Ausgestalten und Vollenden des objektiv bereits Vorhandenen dem hl. Geiste darum beigelegt werden, weil er im Gesammtwirken Gottes nach außen die *αἰτία τελειωτική* darstellt, und daher auch solche Wirksamkeit mit der diakritischen Partikel des *ἐν* (*εἰς*) gezeichnet ist. — Nebensächlich können jedoch noch weitere Congruenzgründe beigebracht werden. Offenbar zählt die Inkarnation zu den göttlichen Gnadenwundern,

ja ist, weil Vorbedingung aller Heilsgnaden, welche dem gefallenen Menschengeschlechte in Christo zufließen, das größte Gnadenwunder selbst. Nun ist aber der hl. Geist das Princip der Gnade und der Ausspender aller von Christo errungenen Heilsgüter für die Menschen. — Und wenn wir weiterhin in der Menschwerdung den höchsten Erweis der Liebe Gottes zu uns verehren, so ist der heil. Geist jenseits die hypostatische Liebe des Vaters und des Sohnes selbst, und diesseits der Grund höherer Liebe zu uns, die da in unsern Herzen ausgegossen ward durch den hl. Geist, der in uns wohnt. Röm. 5, 3. — Zu diesem kommt noch in Erwägung, daß die göttliche Thätigkeit im Momente der Inkarnation auch wohl darum dem hl. Geiste beigelegt wird, um Christi (passive) Empfängniß auch im moralischen Verstande als eine pneumatische im Gegensatze zur fleischlichen bei der gewöhnlichen Generation zu signalisiren; jeder Gedanke an eine fleischliche Lusterregung, wo sie auch gesucht werden möchte, soll ferngehalten, es soll eine Geburt gezeichnet werden, welche um die Beschreibung unserer Wiedergeburt, durch die wir Gottes Kinder werden, bei Joh. 1, 13, auf ihre erste Grundlegung anzuwenden, „nicht aus dem Willen des Mannes, noch aus dem Willen des Fleisches, sondern aus Gott“ geschieht. Hat man doch die Wahl des Ausdruckes „Ueberschattung“ auch hierauf bezogen, indem man sie als schattige Abkühlung im Gegensatz zum aestus libidinis bei der gemeinen Zeugung auffaßt; was freilich dahingestellt bleiben mag.

Wir dürfen jedoch mit der analysirten Thätigkeit des hl. Geistes nicht abschließen, ohne zuvor ein mögliches Mißverständniß abgewiesen zu haben. Dies betrifft die Weise des Handelns (modus operandi) des hl. Geistes, oder wenn man so will, die subjektive Qualität seines Wirkens. Wohl haben wir gesagt, daß der hl. Geist mit seinem Wirken bei der Menschwerdung das Zeugungsprincip des Vaters (Mannes) ersetzt oder vertreten habe, und haben sogar hinzugefügt, daß Christus wahrhaft *aus* dem hl. Geiste empfangen sei. Allein es wäre durchaus gefehlt, hieraus auf generative Qualität der Wirkungsweise beim hl. Geiste schließen zu wollen. Der heil. Geist hat bei der Menschwerdung nicht *gezeugt*. Zeugung ist zwar Ausdruck göttlicher Thätigkeit, bezieht sich dann aber auf die innern, ewigen, nothwendigen Lebensverhältnisse Gottes und eignet

ausschließlich dem Vater in Bezug auf den Sohn. Wenn Gott nach außen producirt, zeugt er nicht, sondern schafft (im weitern oder engern Sinne), und das Hervorgebrachte ist eben geschöpflich, zeitlich, endlich. Eine solche war die Menschheit Jesu, und darum konnte sie von Gott dem heil. Geiste nicht generando, sondern nur creando hergestellt werden. D. w. d. i., die vom Zeugungsbegriffe geforderte „origo viventis a vivente in similitudinem naturae“ leidet hier keine Anwendung, die Menschheit Jesu ist keine Wesensmittheilung, sondern eine Willensproduktion des hl. Geistes. Die vis generativa viri der gemeinen *παιδοποιΐα* ward bei unserm Geheimnisse durch eine schöpferische, d. h. nicht aus dem Wesen, sondern aus dem Willen stammende Energie des hl. Geistes ersetzt. Gleichwohl hatte diese an sich creative Thätigkeit des hl. Geistes in Bezug auf die Mutter Christi generatives Ergebniß; welches darum möglich war, weil Christi Menschheit mit der Mutter gleichen Wesens ist. Doch das ist eben die Pointe des zarten Geheimnisses, deren Besprechung wir lieber für das folgende Hauptstück zurücklegen. Hier aber muß durchaus daran festgehalten werden: die Thätigkeitsform des göttlichen Inkarnirungsaktes ist an sich auf Seiten des heil. Geistes eine creative, wenn sie auch im terminus ad quem generativ ausläuft; und darum reicht sie, obwohl sie die hl. Jungfrau wahrhaft zur Mutter Christi macht, doch nicht aus, den hl. Geist als Vater desselben bezeichnen zu dürfen. Bis dahin darf die Parallelstellung des hl. Geistes und der hl. Jungfrau bei der Menschwerdung nicht ausgedehnt werden. Christus hat auf Grund seiner menschlichen Empfängniß und Geburt keinen (menschlichen) Vater; obwohl er auch als Mensch einen natürlichen Vater hat, aber auf Grund (unmittelbar oder mittelbar) seines ewigen Ursprunges, Gott den Vater im Himmel. Und so mag auch schon hier darauf hingewiesen werden, daß wenn man die hl. Jungfrau so gern die Braut oder gar das Gemahl des hl. Geistes nennt (*sponsa* umfaßt beides), solche Bezeichnung zwar keineswegs in blos übertragenem Verstande, aber doch nur analogisch, in einem mystisch-geheimnißvollen Sinne zu nehmen ist. Roh buchstäbliche Auffassung würde in die Cruditäten des Heidenthums, welches in höchst unanständiger Weise von Vermischung unsterblicher Götter mit sterblichen Weibern gefabelt hat, zurückführen. — Ganz dasselbe und aus denselben Gründen gilt,

wenn von der besondern Zueignung an den hl. Geist abgesehen wird, selbstverständlich vom dreipersönlichen Gott; nicht der dreipersönliche Gott ist der Vater (parens) Jesu seiner Menschheit nach; Vatername und Vaterwürde in Bezug auf Christus, sei es seiner Gottheit oder seiner Menschheit nach, competirt lediglich der ersten Person in der Gottheit.

VI. Hauptstück.

Die Menschwerdung als solche nach ihrer menschlichen Seite oder die Mutter Christi im Verhältniß zu ihr.

a) Maria die wahre und jungfräuliche Gottesmutter.

§ 11.

1. Vorerinnerungen. — Schließlich haben wir das Geheimniß der Menschwerdung nach seiner mitwirkenden endlichen Ursache, d. h. von Seiten der Mutter Christi zur Discussion zu bringen; und so läuft die Christologie zuletzt in Mariologie aus. Denn da die Würde Mariä und ihre Stellung in der christlichen Heilsökonomie grundsätzlich auf ihrer Antheilnahme an diesem Mysterium der Gottseligkeit beruht, so findet die Dogmatik hier wenigstens den Hauptanlaß, über die Prärogativen der hochgepriesenen Jungfrau zu verhandeln und die eigenthümliche Rangordnung, welche sie in der christlichen Lehre, wie im christlichen Leben einnimmt, eingehend zu beleuchten. Wenngleich wir daher durchaus keine vollständige Mariologie beabsichtigen, so wird es doch wie angezeigt, so unvermeidlich sein, in der Form der Darstellung Maria in den Vordergrund zu rücken und sie als den eigentlichen Vorwurf dieser Schlußabhandlung zu betrachten. Wohl ist Maria nur dem Monde zu vergleichen, welcher alles Licht von der Sonne, welche Christus ist und bleibt, entlehnt; allein es frommt dennoch, das Reflexlicht des Mondes in seinem milden Silberglanz eigener Art für sich zu betrachten. — Am Akt der Inkarnation ist aber Maria also betheiligt, daß sie durch Ueberschattung des hl. Geistes wahrhaft die Mutter Christi des Mensch werdenden Sohnes Gottes wird; dabei aber, weil die Mutterschaft ohne Zuthun eines Mannes erfolgt, wahrhaft Jungfrau bleibt.

Wie Christus der Gottmensch (θεάνθρωπος), so ist Maria die Jungfraumutter (παρθενομήτωρ); und wie die Hauptaufgabe der Christologie darin liegt, die göttliche und die menschliche Natur in der einen Person Christi auszugleichen, so wird auch das Interesse der Mariologie sich vorzüglich darin bethätigen, die Mutterschaft und Jungfräulichkeit Mariens bei und im Geheimnisse der Inkarnation festzustellen und zu vereinbaren. — Für diesen Paragraphen kehren wir die Mutterschaft Mariens in den Vordergrund, zeigend, daß sie wie Mutter Christi, so Mutter Gottes, und zwar jungfräuliche ist; während wir die Ausgleichung beider, scheinbar disparaten Attribute im Einzelnen dem folgenden Paragraphen vorbehalten.

2. Maria wahrhaft Mutter Christi. — Es thut nicht noth, bei dieser allseitig anerkannten Thesis länger zu verweilen. Die heil. Schrift nennt wiederholt Maria die Mutter des Herrn, so im Anfang des Evangeliums (Luk. 1, 43), mit den Worten Elisabeths: „woher mir die Ehre, daß die Mutter meines Herrn zu mir kommt?“, und am Schlusse (Joh. 19, 26): „er aber sagte (am Kreuze) zu seiner Mutter[1]): Weib, sieh deinen Sohn (auf Johannes hinweisend)“. Daß aber damit eine wahre und eigentliche Mutterschaft im natürlichen Verstande ausgedrückt werden will, liegt einmal schon darin, weil die Schrift (Luk. 3, 23) vom Pflegevater Joseph, welcher im Glauben des Volkes für Jesu Vater galt, sorgfältig bemerkt, er sei dessen Vater nur, ὡς ἐνομίζετο, also pater *putativus* im Gegensatze zu Maria als mater *vera*. Ferner aber wird die wahre Mutterschaft bei der Begrüßung des Engels (Luk. 1, 35) auch im Detail so genau wie möglich gezeichnet: „Du wirst empfangen und gebären“, indem (aktive) Empfängniß und Geburt eben die Antheilnahme einer Mutter bei Entstehung eines Sprößlings bekunden. Ferner wird (Luk. 2, 5 u. 7) außer der Zeit des Gebärens auch ihre Schwangerschaft (οὔσῃ ἐγκύῳ) genannt. Endlich abschließend verweisen wir auf Gal. 4, 4, an welcher Stelle Christi als des aus dem Weibe (nicht blos gebornen, sondern) gewordenen (*γενόμενον*, Variante *γεννώμενον, ἐκ γυναικός*) gedacht wird. Damit ist dann

---

[1]) Eine Stelle, in welcher Jesus selbst Maria mit dem Namen „Mutter“ angeredet hätte, finde ich nicht vor; es mag das nach der Volkssitte unüblich, oder auch rein zufällig sein.

auch alle und jede gnostische Auffassung (s. oben S. 82), als ob Christi Leib seinen Ursprung im Himmel nehmend durch den Schooß Mariens nur hindurchgegangen wäre, eine Auffassung, welche ihrer Mutterschaft allerdings derogiren würde, abgewiesen.

Steht so Mariens Mutterverhältniß zu Christo — die Grundlage aller ihrer Vorzüge — biblisch durchaus fest, so folgt, daß alle wesentlichen Attribute derselben nun auch Maria beigelegt werden müssen, daß es also durchaus nicht angebracht ist, etwa zu Gunsten ihrer Virginität, die Mutterschaft zu verkümmern. Demgemäß ist, ohne uns schon hier auf das Einzelne einzulassen, durchaus daran festzuhalten, daß, weil bei der Generation das mütterliche Princip anerkannter Maßen das materielle gegenüber dem formellen der väterlichen Aktion bildet, Maria aus ihrem Fleisch und Blut das stoffliche Substrat zum Leibe Christi hergegeben, und weiter, daß dies Substrat innerhalb des Schooßes der hl. Jungfrau ist abgesondert und ausgebildet worden zu einem leiblichen Organismus in durchaus analoger Weise, wie sonst der Fötus im Mutterleibe sich entwickelt, nur daß alle jene Wirksamkeit, welche bei der ordinären Zeugung vom männlichen Princip ausgeht, in unserm Geheimnisse durch die Kraft des die Jungfrau überschattenden hl. Geistes ersetzt ward.

So ist also Gottes Sohn Mensch geworden aus dem Weibe, aber in Kraft des hl. Geistes ohne Zuthun des Mannes. Wie in der Annahme menschlicher Natur überhaupt, so war der Sohn Gottes frei auch in der eben so außerordentlichen, als geheimnißvollen Weise solcher Annahme. Er konnte daher freilich auch auf dem gewöhnlichen Wege in das Geschlecht der Menschen eintreten. Dagegen leuchtet, die Zwecke der Menschwerdung in Betracht gezogen, die Angemessenheit der thatsächlichen Weise nach frühern Bemerkungen (S. 205) von selbst ein. Väter und Theologen haben zudem nicht uneben bemerkt, daß durch die Weise, wie die Einfleischung stattfand, der Kreis der möglichen Formen der Entstehung eines Menschen vollends abgeschlossen ward. Vier Arten sind gedenkbar: erstens, der rein und unmittelbar schöpferische Ursprung des Menschen von Gott, und so trat Adam ins Dasein; zweitens, der Ursprung des Menschen aus dem geeinten Princip des Mannes und Weibes unter Austausch der polaren Geschlechtseigenthümlichkeiten, bei welchem Gott (von der Seele abgesehen) schöpferisch gar nicht, sondern nur erhaltend und

mitwirkend eintritt, so gewinnen ordnungsgemäß alle Menschen das Dasein; drittens, die Origination allein vom Manne, bei welcher die göttliche Thätigkeit nur mitwirkende Ursache von einer Seite ist, und so trat Eva ins Dasein. Es erübrigt endlich noch der Ursprung eines Menschen vom Weibe allein, wo dann göttliche Wirksamkeit nach der andern Seite zu ergänzen hat. In dieser Weise entstand Christi menschliche Natur, den Kreislauf möglicher Origination eines Menschen abschließlich ausfüllend. Nicht zu verachten ist weiterhin die Bemerkung einiger Väter, daß und wie Christus durch solche Form der Inkarnation beide Geschlechter geehrt hat. Denn während der Erlöser selbst in der Eigenart des männlichen Geschlechtes auftrat, wollte er, damit das andere Geschlecht sich beim Grundgeheimniß des Christenthums nicht ungebührlich zurückgesetzt wähnen möchte, ausschließlich aus dem weiblichen Geschlechte menschlicherseits seinen Ursprung nehmen, um jene scheinbare Zurücksetzung in der Heilsordnung, in welcher doch weder Mann noch Weib gilt (Gal. 3, 28), auszugleichen.

3. Maria, Mutter Gottes im wahren und eigentlichen Verstande. — Die Gottesmutterschaft Mariä ist seit dem Concil von Ephesus (a. 431, ausdrücklich vom zweiten allgemeinen Concil von Ct. bestätigt) erklärtes Dogma der Kirche. Wir kommen an dieser Stelle auf die höchste der Prärogativen der hl. Jungfrau, Mutter Gottes (θεοτόκος, deipara = Gottesgebärerin) zu sein und als solche verehrt zu werden, nicht nochmals zurück, um sie zu erweisen, weil es schon oben bei Darstellung des Nestorianismus, der in der Leugnung gerade dieses Attributes der Allerseligsten seine Parole fand, genugsam geschehen ist; auch bot sich noch jüngst in der Widerlegung des Adoptianismus, welcher freilich diese Glorie der heil. Jungfrau nicht beanstanden wollte, Gelegenheit zu zeigen, daß es grundsätzlich gleichviel bedeutet, wenn man Christo in seiner menschlichen Natur die wahre und natürliche Sohnschaft zu Gott dem Vater, oder aber, wenn man Christo in seiner göttlichen Natur die wahre und natürliche Sohnschaft zur hl. Jungfrau absprechen wollte. Ist aber Christus auch als Gott seiner Mutter wahrer und natürlicher Sohn, so folgt mit der Nothwendigkeit des correlaten Begriffes, daß Maria wahre und eigentliche Mutter Gottes sei. Hier muß es genügen, einige einschlägige Bedenken zu widerlegen.

Die hl. Schrift kennt die Bezeichnung Mutter Gottes oder Gottesgebärerin freilich nicht. Aber was kann das verschlagen, da sie die Sache kennt? Wenn, nach der hl. Schrift, derjenige, den Maria mütterlich empfangen, getragen und geboren hat, wirklich Gottes Sohn und also Gott, wie wir zeigten, ist, so muß sie eben deshalb als Mutter Gottes verehrt werden; ja, wenn die Person dessen, den Maria empfing und gebar, ausschließlich die göttliche ist, so ist, weil natürliche Sohnschaft wie Mutterschaft zuletzt immer auf die Person gehen, Maria sogar ausschließlich Mutter Gottes. Und wenn wir sie immerhin auch Mutter des Menschen Jesus nennen, so kann das doch nur in dem Sinne gelten, daß sie Mutter dessen heißt, welcher (auch) Mensch war, menschliche Natur hatte, nicht aber, als ob sie mütterlich einer menschlichen Person, welche in Christo gar nicht existent war, das Dasein gegeben. Wir leugnen nicht, daß wahre Mutterschaft ihr Fundament hat in mütterlichem Empfangen und Gebären; nun hat allerdings Maria den Sohn Gottes, so weit seine Natur (Wesen) in Betracht kommt, nicht empfangen und geboren — es müßte ja von Ewigkeit geschehen sein, und sie ist als Geschöpf zeitlich —; aber obwohl zeitlich, hat sie dennoch denjenigen wahrhaft empfangen und geboren, welcher eben in der Zeit menschliche Natur also angenommen, daß diese göttlich hypostasirt; somit hat sie, auf den persönlichen Terminus gesehen, auf den bei der Bestimmung wahrer Mutterschaft wie Sohnschaft gesehen werden muß, wahrhaft Gott empfangen und geboren, ist somit wahre Gottesmutter. Und wenn man den Generationsbegriff zur Bestimmung wahrer Mutterschaft hier urgiren will, so darf nach dem oben (S. 279 f.) über den Adoptianismus Gesagten sogar behauptet werden, Maria habe die Gottheit empfangen, wenn nur beigefügt wird, nach dem Fleische zeitlich, weil eben von der Person das Wesen real nicht zu scheiden ist. Wohl ist dies Verhältniß unergründlich, aber die Unergründlichkeit devolvirt lediglich auf die persönliche Einheit göttlicher und menschlicher Natur in Christo, also auf den Kern unseres Mysteriums, dessen unzweideutiger Exponent gerade dieser Titel der Mutter Christi ist. Die Gottesmutterschaft der Jungfrau ist ja nicht, wie Nestorius lästerte, in dem heidnischen Verstande zu nehmen, als ob Gott der Vater aus Maria der Mutter zeitlich den Sohn sich gezeugt habe, oder aber als ob Maria durch Mittheilung ihres

Wesens dem Sohne ewig Dasein gegeben habe; sondern sie ist in dem Sinne aufzufassen, daß sie Mutter dessen ward, welcher Gott war, ist und sein wird, der aber in der Zeit menschliche Natur in seine Hypostase aufgenommen hat. So gut Gottes Sohn der menschlichen Natur Jesu seinen, den göttlichen Charakter mittheilen konnte, also, daß dieselbe wahrhaft seine (des Sohnes Gottes) menschliche Natur ward, in demselben Sinne, in welchem unser Leib und unsere Seele wahrhaft unser, d. i. unser persönliches Eigenthum sind, eben so gut konnte er, ja er mußte, vorausgesetzt, daß er aus der heil. Jungfrau als mütterlichem Princip seine menschliche Natur annehmen wollte, derselben den Charakter seiner (des Sohnes Gottes) Mutter mittheilen, so daß sie genau in demselben Sinne Gottes Mutter ward, in welchem Christi Menschheit die Menschheit des Sohnes Gottes ist. Beides ist in der Sache durchaus identisch, beides freilich zuletzt gleich unergründlich. — Was sonst noch gegen dies Attribut der Mutter Christi ist vorgebracht worden, ist geringer Währung. Man hat eingewendet, es müsse, da Christi Mutter durch die Bande des Blutes mit andern Personen in aufsteigender Linie zusammenhing, auch diesen je nach dem Grade der natürlichen Verwandtschaft mit Maria die entsprechende Bezeichnung mit dem Zusatze „Gottes" zustehen. So würden dann Joachim und Anna (nach der Ueberlieferung die Eltern Mariens) beziehentlich Gottes Großvater und Großmutter, und z. B. König David Gottes Urahn zu nennen sein. Man findet nun darin etwas Anstößiges, und auch wir leugnen nicht, daß man lieber solcher Bezeichnungen sich enthalte und z. B. die hl. Anna besser Christi als Gottes Großmutter nenne. Denn es erscheint unangemessen, ein Verhältniß, welches durchaus eigenartig mit Maria anhebt und abschließt, zur Grundlage auch anderer Verwandtschaftsbezeichnung in entfernteren Graden zu machen. Indeß unrichtig in sich wären solche Benennungen keineswegs, und würden sie auch jede Auffälligkeit verlieren, sobald nur der Zusatz „nach dem Fleische" beigefügt wird; schon von den Alten wird David θεοπάτωρ genannt, und im Grunde, was ist es Anders, wenn der Apostel (Röm. 9, 5) von den Vätern des A. T. redet, „aus denen ist Christus nach dem Fleische, der da ist Gott über Alles"?

Maria ist sohin wahrhaft Mutter Gottes, Mutter sohin des Sohnes Gottes, Mutter der ewigen Weisheit, der zweiten Person

in der Gottheit, und wie immer die Proprietäten derselben gefaßt werden mögen. Nur bei einer Bezeichnung kann sich noch ein Anstand erheben, ob nämlich Maria auch Mutter des Wortes Gottes oder des Logos genannt werden dürfe. Hier ist der Sachverhalt freilich eigenthümlich. Sobald wir nämlich die zweite Person in der Gottheit den Logos nennen, bezeichnen wir damit förmlich und direkt die Weise des ewigen Ursprunges des Sohnes aus dem Vater — geht doch der Sohn vom Vater aus per intellectum als sein inneres von Ewigkeit von ihm gesprochenes Wort — und da nun Christi Mutter an dieser Origination nicht förmlich und direkt betheiligt ist, die Bezeichnung „Mutter des Logos" aber eine solche zu insinuiren scheinen kann, so werden wir uns derselben besser enthalten, wie sie denn auch in den kirchlichen Gebetsformularien nicht sehr üblich ist. Gleichwohl ist sie materiell, d. h. im Sinne von mater ejus, qui est Verbum patris nicht zu beanstanden, und daß sie unter Umständen auch ohne merklichen Anstoß gebraucht werden kann, zeigt das herzinnige *Memorare* des hl. Bernard (des Abtes, oder wie einige wollen, eines andern Bernard), in welchem es lautet: noli, o mater Verbi, verba mea despicere. —

4. Maria, die jungfräuliche Mutter. — Maria ist nach der Kirchenlehre des Herrn Mutter als reine und makellos unversehrte Jungfrau, indem sie beiderlei Attribute in sich vereint, gaudia matris habens cum virginitatis honore, wie St. Bernard sagt *(Serm.)*. Darum ist unser Herr der Sohn der Jungfrau (der *παρθένιος* im vollen Sinne) und die Menschwerdung selbst eine übernatürlich wunderbare, durch Gottes unmittelbare Dazwischenkunft bewirkte Thatsache. So anstößig solche Wahrheit einer Sinnesrichtung ist, welche aus Fleisch und Blut stammt, zur biblischen Beweisführung genügen wenige Worte. Das Geheimniß jungfräulicher Mutterschaft beim künftigen Messias, schon im A. B. in mehren dunkeln Schattenbildern (so z. B. nach Ansicht der Väter durch den Dornbusch, welcher brannte und nicht verbrannte) vorbedeutet, ward schon von dem Evangelisten unter den Sehern der Vorzeit, vom Propheten Jesaja in seinem Orakel von der Jungfrau und vom Emmanuel (Jes. 7, 14) vorausverkündigt mit den Worten: „Sieh die Jungfrau schwanger und gebärend einen Sohn, dessen Name «Gott-mit-uns»" (vgl. oben S. 32 f.). Was so im A. B. ist geweissagt worden, haben die

Evangelisten des N. B. als erfüllt nachgewiesen. So berichtet denn Lukas (1, 26 ff.), der Engel des Herrn ward vom Himmel gesandt zu einer Jungfrau Namens Maria. Eintretend grüßt er die Jungfrau mit den Worten: „Du bist die gesegnete unter den Weibern" (unverkennbarer Hinweis auf bevorstehende Mutterschaft); und als nun Maria über solche Botschaft jungfräulich erschrickt, wiederholt der Himmelsbote: „wohl, du wirst empfangen und gebären einen Sohn, welcher der Sohn des Allerhöchsten wird genannt werden" (d. i. sein wird). Und auf das Bedenken der Jungfrau, wie das werde geschehen können, da sie keinen Mann erkenne, erfolgt die beruhigende Antwort, daß der hl. Geist über sie kommen und die Kraft des Allerhöchsten sie überschatten werde, weshalb ihre Leibesfrucht Gottes Sohn heißen (und sein) werde. Jeder Anstand betreffs der Möglichkeit eines solchen Vorganges wird schließlich vom Engel mit dem Berufe auf Gottes Allmacht, bei welchem kein Ding unmöglich ist, abgewiesen. So weit Lukas. Und der Evangelist Matthäus fährt ergänzend fort (M. 1, 18 ff.), um Christi Geburt sei es so geschehen. Maria, seine Mutter, war mit Joseph vermählt, aber bevor sie noch zusammen kamen, ward sie erfunden, daß sie empfangen habe vom hl. Geist. Und als Joseph Zweifel hegt, weiset der erscheinende Engel ihn darob zurecht: er solle keinen Anstand suchen, Maria zu sich zu nehmen, das, was von ihr zu gebären, sei vom hl. Geiste. Und seinerseits fügt der Evangelist bei, daß dies geschehen sei, damit die Jesajanische Weissagung erfüllt werde. Schließlich heißt es dann nochmals, Joseph habe sie nicht erkannt, bis sie ihren Eingebornen geboren habe. Was können wir mehr verlangen? Wer angesichts eines solchen Berichtes noch Anstand nimmt, mit dem ist unserseits nicht mehr zu rechten, weil er offen in das Lager radicalen Unglaubens übergetreten ist. Daher ist es kaum nöthig zu bemerken, daß, wenn der Apostel (Gal. 4, 4) Christum den aus dem Weibe gewordenen nennt, er mit dem Worte *γυνή* jedenfalls nur das Geschlecht oder allenfalls auch das Alter, nicht jedoch den Stand bezeichnet haben will. — Uebrigens, wenn wir auch nicht leugnen, daß der Sohn Gottes auf dem gewöhnlichen Wege in die Menschheit eintreten konnte, ist die Angemessenheit seiner Geburt von einer jungfräulichen Mutter unschwer einzusehen. Durfte denn die Menschwerdung des Sohnes Gottes eine Herabsetzung (Defloration) derer

bedeuten, von welcher er menschliche Natur annahm? Nein, eine Gottesmutterschaft kann die Integrität der Mutter nur erhöhen, adeln, verklären, nicht dieselbe verletzen oder entstellen. — In geschichtlicher Hinsicht sei bemerkt, daß an der Jungfräulichkeit Mariens, so weit es sich um ihr Verhältniß zu Christo handelt, sich eigentlich nur Solche vergriffen haben, denen der christliche Name gar nicht oder kaum zusteht. In der ältesten Zeit haben allerdings ein Theil der Ebioniten, der Cerinthianer und Corpokratianer Mariens Jungfräulichkeit bei der Geburt Christi geleugnet; dieselben Häretiker, welche auch schlechtweg Christi Gottheit in Abrede stellten — wo dann auch Ersteres wenig wunder nimmt —: sie hielten Jesum für den natürlichen Sohn Josephs und Mariä, und verwarfen selbstverständlich jenen Theil unserer kanonischen Evangelien, welcher von der Geburt des Herrn handelt. Im Grunde dürfen sie den Christen nur in soweit zugezählt werden, als sie ihren recht fleischlich, d. i. jüdisch im schlimmen Sinne, aufgefaßten Messias in Jesus von Nazareth anerkannten, im Uebrigen waren sie Juden. Hiervon abgesehen ist es der Vorzug, sagen wir richtiger, das Brandmal der von Gott verworfenen Judenschaft gewesen, in ihren unsaubern Schriften, besonders in den berüchtigen תּוֹלְדוֹת יֵשׁוּעַ die Geburt des ihr so verhaßten Nazaräers auch nach dieser Seite zu verlästern; sie hat das Gräuliche ausgesprochen, daß Jesus, der Christen Eins und Alles, gebrochenem Ehebunde sein Dasein verdanke.[1]) Leider muß beigefügt werden, daß auch im deutschen Vaterlande von Theologen der extremsten Richtung, wie der rationalistische Dr. Paulus und der mythisirende Strauß waren, an unserm Geheimnisse ist gefrevelt worden. In der Darstellung dieser Häupter der destruktiven Richtung ist die Hochbegnadigte geradezu die Betrogene und Verführte, mindestens doch die gutmüthige Schwärmerin, welche in der Gluth der Phantasie sich einbildet, daß in übernatürlicher Kraft an ihr geschehen, was nur einen zu natürlichen Grund hat. Die Feder sträubt sich niederzuschreiben, in welch grauenhafter Weise der

---

[1]) Sträflichem Umgange seiner Mutter mit einem Soldaten von der kaiserlichen Leibwache, Namens Panthera. S. Sepp's Leben Jesu Bd. 6, S. 11. Auch in neuerer Zeit ist solcher Unglimpf noch vom französischen Juden Salvador wiederholt.

Bericht von der Botschaft des Engels in solcher Anschauung verzerrt wird.

Ohne uns in gemüthlicher Expektoration zu ergehen, können wir an dieser Stelle doch nicht umhin, auf die Parallele der Verbindung des Göttlichen mit dem Menschlichen in Christo und der Vereinigung des Mütterlichen mit dem Jungfräulichen in Maria aufmerksam zu machen. Eine gewisse Ahnung dieses specifisch christlichen Doppelgeheimnisses wird man selbst dem Heidenthum einräumen müssen. So wie die heidnische Mythologie von menschlich auftretenden Göttersöhnen fabelte, so hat auch die Sage in Indien und Griechenland bei großen Männern von übernatürlicher Befruchtung ihrer Mütter erzählt. Selbstredend gehört die Doppelthatsache lediglich dem Christenthum an, und darum sind auch die von dieser reflectirten Ideen specifisch christlich. Die erhabenste, großartigste, gewaltigste ist unfraglich die des *θεάνθρωπος;* dafür möchte ich die andere, die der *παρθενομήτωρ*, die schönste, sinnigste, zarteste nennen. Wird, wie wir wiederholt andeuteten, durch die persönliche Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Christo ebenso die Idee der Gottheit uns nähergeführt, wie das Ideal des Menschen emporgehoben, so wird in der Verbindung der Mutterschaft mit der Jungfräulichkeit in Maria ebenso die Würde der Mutter verklärt und geadelt durch die Jungfräulichkeit, wie diese gemildert und versüßt durch den Mutternamen. Die Mutterschaft ist süß und mild, hat aber für uns den Beigeschmack von Fleisch und Blut, der aus der Sünde stammt; die Jungfrauschaft ist rein und lauter, hat aber dabei den Farbenton des Kalten und Oeden. Indem nun in Maria die Vorzüge beider Stände sich einigen, fallen die Mängel aus, die Mutterwürde strahlt auf die Jungfrau und der jungfräuliche Adel auf die Mutter hin und zurück, und so entspringt die Blüthenkrone, leuchtend in blendender Farbenpracht, der Reinsten und Keuschesten, sowie der Mildesten und Süßesten. Wie unermeßlich die Tragweite einer solchen Idee für die Weltanschauung, insbesondere für die Stellung des Weibes in socialer Hinsicht, für Familienleben und Gesittung, endlich für Poesie und Kunst bei den christlichen Völkern gewesen, begreift jeder nachdenkliche Geschichtsforscher. Namentlich ist es auch die letztere gewesen, welche mit und nächst der Idee der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen (die im leidenden Heilande selbst den Schmerz

erhaben scheinen läßt) in der Vereinigung der Schönheit mit der Reinheit ein nie alterndes Sujet von Kunstideal gefunden hat und finden wird: kennt doch das Heidenthum keine Schönheit im eigentlichen und engern Sinne, welche nicht lüstern angehaucht wäre. Darum wird die wahre Kunst in der Darstellung der Madonna — neben der des leidenden Heilandes — einen stets frischen, nie erschöpften Vorwurf ihres Strebens finden. Welch ein Unterschied zwischen der Sixtinischen Madonna und der Mediceischen Venus! jene ein Kunsttypus des Christenthums, diese des Heidenthums.

b) Mariens Jungfrauschaft und Mutterschaft in ihrer gegenseitigen Bestimmung.

§ 12.

1. Die Aufgabe. — Haben wir im Vorigen die dogmatischen Lehrsätze über die Person und Würde Mariä, so weit sie das Geheimniß der Menschwerdung betreffen, im Allgemeinen festgesetzt, so gilt es jetzt, dieselben in ihrem Zusammenhange und gegenseitigem Verhältnisse zu würdigen. Demgemäß ordnen sie sich aber also: Grund und Quell aller marianischen Glorien ist ihre Gottesmutterschaft, durch welche sowohl das Verhältniß Mariä zu Christo in seinem Kerne, als auch ihre Würde als von Christo derivirt bezeichnet wird. Aus diesem Grundstock sprießen aber zwei Stämme hervor: weil Maria Gottesmutter, ist sie Mutter als Jungfrau und ist Jungfrau als Mutter. Der Fortgang unserer Darstellung wendet sich also ganz naturgemäß der Aufgabe zu, beide Stände, den der Mutterschaft und den der Jungfräulichkeit mit einander auszugleichen und zu vereinbaren: offenbar eine mariologische Analogie zur christologischen Vereinigung der Gottheit und Menschheit. Wenngleich nun, wie bei Christo die Gottheit das Bestimmende und die Menschheit es ist, welche bestimmt wird, so hier die Jungfrauschaft die Mutterschaft zu bestimmen hat — die Jungfrau ward Mutter; nicht umgekehrt —, es liegt doch der Sachverhalt hier insofern anders, als, da die Mutterwürde Mariä unmittelbar zur Integrität des Geheimnisses der Menschwerdung gehört, diese uns vor Allem feststehen muß, und nur zu zeigen bleibt, ob und wie etwa die Jung-

fräulichkeit nach ihr zu modificiren sei. Es wird daher der Versuch, beide Standschaften zu vereinbaren, vorwaltend die Virginität ins Auge fassen müssen.

Die diesbezügliche kirchliche Anschauung spricht sich nun in dem bekannten, fast eines symbolischen Ansehens genießenden dreigliedrigen Satze aus: „Maria virgo ante partum, in partu et post partum"; auch variirt der Satz in der Form: „ Virgo concepit, peperit, in aevum permansit." Bei näherer Prüfung ergibt sich leicht, daß das letzte Satzglied, welches die virginitas perpetua (ἀειπαρθενία) der Mutter Christi declarirt, mit der Geburt Christi, sohin mit dem Geheimnisse, von welchem wir hier ausgehen, unmittelbar nichts zu schaffen hat. Die Besprechung desselben kann daher, wenn überhaupt, nur als Nachtrag angezeigt sein. Die beiden andern Satzglieder dagegen stehen mitten in der Sache, und daß die Unterscheidung zwischen virginitas in conceptu und virginitas in partu keineswegs müßig sei, wird sich herausstellen. Zur wissenschaftlichen Vervollständigung möchten wir aber ein Mittelstück eingeschoben wissen, welches die Schwangerschaft Mariä betrifft, so daß wie Anfang, Verlauf und Endpunkt der Menschwerdung, so auch in Bezug auf die Mutter Christi, sein Eintritt in den Mutterschooß (ingressus), seine Bildung in ihm und sein Ausgang aus demselben (egressus) unterschieden werden. Man kann dabei an eben so viele Feste des Kirchenjahres knüpfen, nur daß so wie in der Schule, so auch in der kirchlichen Festfeier das Mittelstück zurücktritt: den Anfang macht das Verkündigungsfest, von der Mutter benannt, obgleich es gleichmäßig den Sohn, seine Empfängniß im Mutterschooße nämlich, trifft; für den Verlauf mag das Fest der exspectatio partus eintreten; den Schluß bildet dann und die Krone des Ganzen das Weihnachtsfest, als Geburtstag auf den Sohn gestellt, ohne jedoch das puerperium virginale von der Gedächtniß auszuschließen. — Indem wir uns anschicken, in den genannten drei Phasen der Mutterschaft Mariens Virginität mit der Mutterwürde zu confrontiren, finden wir es angezeigt, so wie wir epilogisch die ewige Jungfräulichkeit nachträglich zu behandeln gedenken, so vorläufig einige Punkte zu besprechen, welche, obgleich nicht in nothwendigem Zusammenhang mit dem Geheimniß, doch auf dasselbe vorbereiten. Hoffentlich wird es auf diesem Wege gelingen, den selbstredend eben so zarten als heiklen

Gegenstand schon durch angemessene Einrahmung vor profaner Beschauung zu schützen.

2. Einige Vorfragen. — Bei diesen sowohl, als auch überhaupt bei der Darstellung der Geheimnisse aus dem Leben der Gottesmutter, dürfen wir auf den lieblichen und anmuthigen Sagenkreis, welcher in der kirchlichen Legende namentlich die Jugendjahre der Allerseligsten umschlingt, nicht zurückgreifen. Er mag volle ideale und zum Theil auch reale Wahrheit haben, kritische Bürgschaft steht ihm nicht in dem Grade zur Seite, um wissenschaftlich ausgenutzt werden zu können. Wir sind wesentlich auf die hl. Schrift verwiesen. Nun sind aber die bezüglichen Mittheilungen derselben äußerst spärlich und dürftig, indem sie das schöne Bild nur im Streiflicht zeigt, um es sofort wieder unsern Blicken zu entziehen. Aber so berechtigt auch der Drang sein mag, ein Mehres zu wissen, diese Zurückhaltung scheint doch providentiell zu sein. Im Grunde wird Mariens Leben im N. T. nur so weit erwähnt, als es zu ihrem göttlichen Sohne in Beziehung steht. Oder um mich des Vergleiches eines spanischen Dichters zu bedienen, Maria gleicht dem Morgenroth, goldgesäumt und rosenfarben, welches in seinem Schooße das Tagesgestirn trägt. Sie glänzt am Morgen. Sobald aber die Sonne aufgegangen (oriens ex alto), schwindet das Morgenroth. Mit dem Auftreten Christi tritt Maria vollends in den Hintergrund. Nur wenn das Tagesgestirn sich dem Untergange zuneigt, kommt auch das Roth wieder zum Vorschein — eben so herrlich und prachtvoll wie am Morgen, nur weicher und wehmüthiger, um dasselbe als Abendroth wieder in seinen Schooß aufzunehmen: so Maria als Schmerzensmutter unter dem Kreuze.

a) Die erste Vorfrage betrifft die ethische Stellung Mariä zu ihrer einzigartigen Würde, d. h. es fragt sich, ob es das Verdienst der Jungfrau sei, welches ihr eine so eminente Ausnahmestellung im geschöpflichen Weltall errungen hat? Die analoge Frage mußte auch für die Menschheit Christi aufgeworfen, aber (s. oben S. 230) aus dem einfachen Grunde verneint werden, weil die menschliche Natur Christi ihrer Aufnahme in die Gottheit nicht präexistirt hat. Hier jedoch hat die Frage augenfällig einen andern Sinn, weil die heil. Jungfrau, als sie zur Gottesmutterschaft berufen ward, in sich abgeschlossene, zurechnungsfähige, somit für das Verdienen qualificirte

Persönlichkeit war. Gleichwohl lehren auch hier die Theologen mit großer Uebereinstimmung, daß von einem Verdienen im eigentlichen und strengen Sinne (technisch: meritum de condigno) nicht Rede sein dürfe. Mariens Würde sei zu überschwänglich erhaben, als daß irgend ein menschliches Verdienen zu derselben in Proportion stehe. Man stoße sich nicht daran, daß doch auch die Glorie des Himmels, welche wir allerdings zu verdienen haben, als Besitz und Genuß des unendlichen Gottes, unfraglich in keinem Verhältniß zu menschlichem Verdienste stehen könne. Denn wir erringen uns den Himmel in Antheilnahme an dem Genugthuungsverdienste Christi, welches unsere Mühewaltung, so zu sagen, in unendlichem Maßstabe verwerthet. Der Gottmensch, somit die Menschwerdung ist also der Grund unseres Verdienens in Bezug auf die ewige Seligkeit. Nun darf aber Mariens Verdienstbefähigung für ihre erhabene Stellung in der Heilsökonomie offenbar aus diesem Princip nicht hergeleitet werden, weil diese ja selbst jenem Princip als zubehörig anheimfällt; es gilt aber axiomatisch: „principium meriti non cadit sub meritum.“ Wie die Menschwerdung selbst, so war also auch Mariens Mitbetheiligung an derselben condigne durch kein menschliches Verdienst zu erringen, das Eine wie das Andere gründete sich reinweg in der erbarmungsvollen Liebe Gottes zum gefallenen Menschengeschlechte. — Allein in einem andern Sinne, ob nämlich Maria durch ihre ethische Idealität also hervorragte, daß unter Voraussetzung der Menschwerdung Gottes von irdischer Mutter, vor allen Adamstöchtern, welche waren, sind und sein werden, gerade sie zur höchsten Würde, welcher die bloße Creatur fähig ist, erkoren ward, so daß gerade sie es relativ allein verdiente (de congruo), Mutter des Herrn zu werden, in diesem Sinne muß die Frage angesichts der Heiligkeit und Weisheit Gottes offenbar bejaht werden. — Im Grunde ist es doch thatsächlich sehr wenig, was uns die heilige Schrift zur Beurtheilung der sittlichen Stellung der Mutter Christi an die Hand gibt; und wohl leicht mag es sich treffen, daß der nüchterne Verstandesmensch geneigt ist, die Ergießungen über Marias Tugendgröße und sittlichen Heroismus, wie man sie vielfach auf christlichen Kanzeln verkünden hört und in Erbaungsbüchern lieset, für maßlose Uebertreibungen zu halten; indeß unser Satz, gehörig erwogen, eröffnet einen Ausblick auf eine so steile und einsame Höhe sittlicher Vollendung, daß Väter

und Theologen nicht ohne alle Berechtigung sagen durften, an der schlichten, von der Welt vergessenen Jungfrau von Nazareth habe Gott ein größeres Wohlgefallen, als an allen andern Geschöpfen, Menschen und Engeln zumal, und mehr um seine Mutter zu erlösen (praeservando a peccato s. Urgesch. S. 201 f.) sei Gottes Sohn Mensch geworden, als um die gesammte übrige Menschheit herzustellen. Doch sei dem wie ihm wolle, die Wahrheit, daß Maria, ob auch nur relativ, es verdient hat, Gottes Mutter zu werden, vermittelt ihr auch in ethischer Beziehung eine Ausnahmestellung in der Menschheit. — Auch noch in eine andere Beleuchtung läßt sich mit manchen Vätern unser Lehrsatz stellen. Schon oben (S. 4 f.) ward ausgeführt, daß die Erlösung, und somit zu ihrem Behufe die Menschwerdung, obwohl alsbald nach dem Sündenfalle nicht nur zugesagt, sondern auch angebahnt, darum so manche Jahrhunderte ausgesetzt blieb, um die Menschheit in allmähliger Vorbereitung zur Aufnahme der Erlösungsgnade um so empfänglicher zu machen. Diesem hauptsächlichen Beweggrunde jener Verschiebung widerstreitet nicht die von manchen Lehrern gehegte Annahme, daß die Menschwerdung auch darum so lange ausgesetzt blieb, weil noch keine angemessene Werkstätte, in der das Geheimniß sich vollzöge, vorhanden war, indem die aus allen Menschentöchtern zur Gottesmutterschaft Erkorene noch immer auf sich warten ließ. Unter diesem Gesichtspunkte wird Maria zum Zielpunkt der vorchristlichen Weltgeschichte, indem das durch die Sünde verderbte Fleisch und Blut in einem allmählichen Läuterungsprocesse bis so weit geläutert werden sollte, bis es eine angemessene Officin für die Einfleischung des Sohnes Gottes werde: Maria, die Blüthe der Menschheit, durch vier Jahrtausende in allmählichem Fortschritt gezeitigt.

b) Eine andere Vorfrage betrifft, so möchte ich mich ausdrücken, das Vorstadium einerseits der Mutterschaft, andererseits der Jungfräulichkeit. Rechtmäßiger Mutterschaft geht ja sonst die Ehe vorauf, und eine gottgeweihte Jungfräulichkeit im prägnanten Sinne beruht auf dem Gelöbniß der Keuschheit. So liegt also freilich die Frage am Wege, wie sich Mariens Doppelwürde, welche wir hier betrachten, zu diesen beiden Attributen derselben verhalte. Und wenngleich nun bei Maria Alles außerordentlich ist, so wird der sinnige Leser von vornherein geneigt sein, die Frage zu bejahen, sobald einleuchtet, daß

Verehelichung einerseits und Keuschheitsgelöbniß andererseits der Mutterwürde und der Jungfrauschaft erst ihre volle Idealität verleihen. So ist es. Maria war ehelich vermählt und zugleich gottverlobt. Beide Attribute aber wissentschaftlich festzustellen, und unter einander zu vereinbaren, ist allerdings nicht so leicht. Beginnen wir mit dem Gelübde.

Wenn die hl. Legende so anmuthig zu berichten weiß, wie Maria schon in den frühen Jugendjahren, von ihren Eltern in den Tempel geführt, im Schatten des Altars sich dem Herrn unter Angelobung stetiger Keuschheit als Tempeljungfrau (Hierodule) gewidmet hat (das fest. *praesentationis* fußt darauf), so können wir uns auf diesen Bericht, ohne ihn übrigens bemängeln zu wollen, zur dogmatischen Beweisführung nach oben gemachter Bemerkung nicht berufen. Allein schon die hl. Schrift reicht aus, das Gelöbniß beständiger Jungfrauschaft mit einer an Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit festzustellen. Der Beweis liegt in den Worten Mariä, Luk. 1, 34: „Wie wird das sein, da ich keinen Mann erkenne (ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω)?“ Maria war zur Zeit μεμνηστευμένη ἀνδρὶ V. 27, d. h. entweder Verlobte oder gar Vermählte Josephs (s. weiter unten). Nachdem ihr nun der Engel, wie auch erlesenen Frauen des A. B. solche Himmelsbotschaft nicht selten geworden war, verständlich genug eine überaus erhabene Leibesfrucht angekündigt hatte: wie unpassend und unbegreiflich wäre nicht dies Wort im Munde einer solchen Braut oder Gattin, falls sie die Ehe in gewöhnlicher Absicht eingegangen oder einzugehen Willens war? Es kann sich dabei offenbar nicht blos um Leugnung eines aktuellen ehelichen Umganges (im Falle bloßer Verlobung und noch nicht geschehener Vermählung) handeln, da ja der Engel ihr gesagt hatte: Du wirst empfangen (συλλήψῃ), und muß die jungfräuliche Einwendung den Sinn haben: „weder zur Zeit habe ich ehelichen Umgang, welcher Leibesfrucht versprechen könnte, noch werde ich jemals einen solchen haben.“[1]) Darin ist aber, um nicht mehr zu sagen, der entschiedene Vorsatz jungfräulicher Enthaltsamkeit eingeschlossen. Die protestantische Exegese, welche das Gelübde der Jungfräulichkeit für schriftwidrig und verwerflich erachtet,

[1]) D. h. grammatisch: Das Präsens γινώσκω steht für die Gegenwart mit Einschluß der Zukunft nach ganz gewöhnlichem Sprachgebrauche.

überhaupt den Werth der religiösen Virginität verkennt, ringt, unter Fernhaltung eines derartigen Gelöbnisses, vergebens darnach, die Einrede Mariens gehörig zu motiviren. Man betont, daß der Engel eines Mannes (Josephs) bei der Verkündigung gar nicht erwähnt; aber der Evangelist hatte doch vorbemerkt, daß sie mit Joseph desponsirt war, man deutet daher das *μεμνηστευμένη* von bloßer Verlobung, transeat; man preßt endlich das Präsens und bringt dann den Sinn heraus: „Das kann aber jetzt noch nicht geschehen, weil ich zur Zeit noch keinen ehelichen Umgang habe.“ Als ob bei der Verheißung einer Leibesfrucht an eine Gattin oder auch nur an eine Braut die Erwähnung des Mannes nöthig wäre und dessen Mitbetheiligung nicht von selbst verstände. Auch bei den alttestamentlichen Vorgängen wird des Mannes nicht gedacht. Wenn einer Gattin oder auch (unseretwegen) einer Braut angekündigt wird, daß sie gebären werde (künftig), wie kann eine solche mit der Einrede kommen: „ich weiß aber von keinem Manne,“ falls sie in gewöhnlicher Absicht die Ehe eingegangen ist oder einzugehen gedenkt. Man sieht, wie sehr Vorurtheil verblenden kann. Der Himmelsbote versteht sie besser, indem er in zukünftiger Form fortfährt: „Der heil. Geist wird über dich kommen“ u. s. w., d. i. um Umgang mit dem Manne handelt es sich dabei nimmermehr. So wird also beiderseits jeder, ob aktueller oder künftiger, Gebrauch der Ehe deutlich genug abgewiesen. Wir bemerken nur noch, daß wir die Worte Mariens für einen bloßen Vorsatz der Enthaltsamkeit zu energisch erachten, also ein wirkliches Gelöbniß anzuerkennen haben: ob ein feierliches oder minder förmliches, ob ein absolutes oder bedingtes (etwa unter der Bedingung abgefaßtes, daß Gott ihr Votum genehm habe, auf welche die anscheinend besorglichen Worte der Jungfrau immerhin führen könnten), läßt sich aus der Schrift nicht entscheiden und muß dahingestellt bleiben. Mariens Virginität war also nicht etwa blos eine nachträgliche (denn nach der Botschaft des Engels verstand sich solche zu sehr von selbst, um ihr zu so hohem Verdienste angerechnet werden zu können), sondern eine freigewählte, mit voller Absicht von vornherein mit der Entschiedenheit freien Willens gelobte Keuschheit. Darum ist Maria auch die Jungfrau *κατ᾽ ἐξοχήν*, als solche repräsentirt sie das mystisch-beschauliche Leben in der Kirche, und führt als „regina virginum“ den Reigen der hl. Jungfrauen an.

Verfolgen wir die Vorfragen in Bezug auf das Verhältniß der Mutter Christi zum Ehestande. Nach Schrift und Ueberlieferung muß nun entschieden festgehalten werden, daß Maria, selbstredend mit Joseph dem Nährvater, wirklich vermählt in wahrer (natürlich enthaltsamer) Ehe gelebt hat. Auch dies scheint zu ihrer weiblichen Idealität gehören zu müssen, damit sie wie als Mutter, so auch als Gattin vollgültiges Muster ihres Geschlechtes sei. Uebrigens bezeugt uns die hl. Schrift, auf welche wir uns beschränken wollen, die Wahrheit ihrer Verehelichung mit Joseph einmal schon durch den unzertrennlichen Lebensverkehr, in welchem wir nach den Evangelien beide miteinander durchweg, bei der Schatzung, der Flucht nach Aegypten, der Heimkehr ins Vaterland, dem Tempelbesuch u. s. w. antreffen;[1]) es wird uns dieselbe dann aber durch die auf ihr Verhältniß zu einander bezüglichen biblischen Ausdrücke vollends verbürgt: sie heißt Josephs *γυνή*, er Mariens *ἀνήρ*, sie *μεμνηστευμένη ἀνδρί*, und ist bei ihm von *παραλαμβάνειν* und *διαλύειν* die Rede; ja die Mutter sagt sogar zum Sohne selbst von Joseph (Luk. 2, 24): *ὁ πατήρ σου κἀγώ*. Wenn also an der Wahrhaftigkeit der Ehe selbst kein Bedenken haften kann, so ist freilich die Frage um so schwieriger zu beantworten, wie das marianische Gelöbniß der Enthaltsamkeit mit derselben und zwar nach ihren einzelnen Stadien, als Eheverlöbniß und wirkliche Vermählung auszugleichen, und was damit zusammenhängt, wann und wo nach dem evangelischen Bericht der Uebergang von der bloßen Verlobung zur aktuellen Verehelichung anzusetzen sei. Wir versuchen die Lösung dieser Aufgabe, indem wir vom letztern Fragepunkte ausgehen.

Vor Allem ist hier die Aufeinanderfolge der Begebenheiten, welche der Geburt des Herrn vorangingen, chronologisch festzustellen. Diese scheint aber folgende sein zu müssen: auf die Verkündigung folgt unmittelbar die Abreise der Mutter gewordenen Jungfrau zu ihrer Verwandtin Elisabeth, die Heimsuchung, dann etwa dreimonatliches Verweilen in deren Hause (Alles Luk. 1), darauf Rückkehr in

---

[1]) Wenn im spätern öffentlichen Leben Jesu Maria wieder allein dazustehen scheint, so liegt der Grund unfraglich in dem frühzeitig erfolgten Tode Josephs; ein Umstand, der durch des Herrn Wort am Kreuze an Johannes: „Sieh da deine Mutter", und die Bemerkung des Evangelisten selbst: „er nahm sie zu sich" d. h. er sorgte für sie, zur vollen Gewißheit wird.

die Heimath nach Galiläa und die Scene bei Matth. 1. Die Frage präcisirt sich nun dahin, ob Maria bei der Botschaft des Engels bereits Vermählte (Gattin) oder erst Verlobte (Braut) Josephs war, in welch letzterm Falle Matth. 1 offenbar den Uebergang aus dem bräutlichen in den ehelichen Stand berichten würde. Die Frage ist nicht leicht zu beantworten. Denn manche der oben schon erwähnten Ausdrücke, insbesondere das μεμνηστεύσθαι können in der That auf beiderlei Stellungen des Weibes bezogen werden, andere wie das συνελθεῖν Matth. 1 sind überhaupt zweifelhafter Bedeutung. Ferner ist auch thatsächlich der Unterschied zwischen einer enthaltsamen Ehe und dem Stande der Verlöbniß, welches der Orientale mit strengern Augen, als wir es gewohnt sind, ansieht, ein fast verschwindender. Der Uebergang vom elterlichen Hause in das des Mannes und die hieran sich schließende individua vitae societas mit demselben möchte wohl die am meisten greifliche, obwohl vielleicht noch nicht einmal stets entscheidende Grenze beider Stände bestimmen. So hat sich denn auch kein theologischer Consens herausgebildet, indem die Mehrzahl der Väter und die Theologen des Mittelalters durchweg der Meinung sind, daß Maria zur Zeit der Verkündigung bereits Josephs Gattin gewesen sei, während andere Väter (unter ihnen große Namen) und die Mehrzahl der neuern Exegeten Maria zu der Zeit als die blos Verlobte Josephs auffassen und dann folgerichtig den Anfang der Ehe bei Matth. 1 finden. Die Wahl zwischen beiden Ansichten ist blos exegetisch genommen überaus schwer, da jede ihre vortheilhafte, aber auch ihre nachtheilige Seite hat; und werden wir uns mit der gewissenhaften Prüfung des pro und contra in dieser Hinsicht begnügen müssen.

Die erstere Meinung legt mit Fug großes Gewicht auf die Absicht, welche Gott bei der Anordnung hatte, kraft deren sein Sohn von einer Mutter geboren werden sollte, welche offenkundig zu einem Manne in Verhältniß stand. Von andern Nebenrücksichten, auf welche hier nicht einzugehen ist, abgesehen, liegt die Hauptsache unfraglich in der Fürsorge für die öffentliche Ehre der Mutter und die Reputation des Sohnes selbst. Auf außereheliche Mutterschaft stand die Todesstrafe; und wenn diese auch unter römischer Herrschaft nicht vollzogen ward, würde doch das Volk, welches das Geheimniß der übernatürlichen Geburt Christi weder kannte noch faßte, das größte

Hinderniß gefunden haben, einen mit der nota infamiae Behafteten als Messias anzuerkennen. Auch ist diese göttliche Absicht so wohl erreicht, daß selbst Christi ärgste Feinde in der Beziehung nichts aufzutreiben wußten, indem Jesus vor dem Volke als natürlicher Sohn Josephs galt (Matth. 13, 55). Wenn dem so ist, meint man nun, mußte Maria, als sie bei der Verkündigung den Herrn empfing, bereits öffentlich anerkannte Gattin Josephs sein, denn drei Monate später (so lange verweilte sie im Hause ihrer Base) sei es, da nach Matth. 1, 18 ihre Schwangerschaft bereits sichtbar geworden, für ihren Leumund zu spät gewesen. Wenn Lukas zur Zeit der Verkündigung sie freilich nur die *μεμνηστευμένη* (desponsata) nenne, so werde dieser Ausdruck doch auch (wie lat. sponsus und sponsa) von der wahren Ehe gebraucht, und habe der Evangelist nur diesen unbestimmten Ausdruck gewählt, um jeden Gedanken an den usus matrimonii auszuschließen. Bei Matth. 1, 18 bedeute das „bevor sie zusammen kamen (*συνελθεῖν*)“ nicht den jetzt erst eintretenden Uebergang in Josephs Haus, wo sie bereits bei der Verkündigung gewesen, sondern stehe vom ehelichen Umgange[1]), und das *παραλαβεῖν γυναῖκα* des V. 20 heiße nicht sowohl accipere conjugem, als acceptam retinere; ja man fragt, wie von einem *ἀπολῦσαι* (dimittere V. 19) derjenigen Rede sein könne, welche eben erst Gattin werden soll. Wollen wir nun auch einräumen, daß die einzelnen hier einschlägigen biblischen Ausdrücke zur Noth also erklärt werden können, obgleich jedenfalls (s. sogleich) der allgemeine Eindruck beider Scenen ein anderer ist, so steht doch dieser Zurechtlegung eine innere Schwierigkeit entgegen, welche nicht so leicht zu beheben sein möchte. Diese Annahme fordert nämlich, daß beide, im Moment der Verkündigung bereits Vermählte, das Gelöbniß der Enthaltsamkeit abgelegt und sich gegenseitig darüber verständigt haben müssen, da der eine Theil, Maria, geradezu erklärt: ich erkenne keinen Mann. Solche Annahme erscheint uns nun aber in Anbetracht der damaligen Zeit- und Sittenverhältnisse allerdings mißlich. Man mißverstehe uns jedoch nicht: nachgerade, nachdem Joseph durch Erscheinung des Himmelsboten in das Geheimniß eingeweiht worden, hat absolute

---

[1]) Aus dem *πρὶν ἢ συνελθεῖν* soll natürlich nicht folgen, daß sie später *συνῆλθον*, s. weiter unten.

Enthaltsamkeit kein ernstliches Bedenken. Aber vorher, bei ordnungsmäßig eingegangener Ehe, eine Enthaltsamkeit, die nicht etwa blos von selbst sich macht, sondern eine förmlich und gegenseitig verabredete Continenz, das will doch etwas heißen. Ist schon nach der bekannten alttestamentlichen Anschauung die Virginität über den Gesichtskreis damaliger Zeit erhaben, so halten wir eine Verehelichung mit förmlicher und gegenseitiger Angelobung der Enthaltsamkeit für die damalige Zeit für unerhört. Zwar werden wir bei Maria das Außerordentliche glaublich genug finden; aber bei Joseph? Wohl gibt ihm die hl. Schrift Matth. 1, 19 das Attribut des „Gerechten" (*δίκαιος*), und wir haben nichts dagegen, ihm damals bereits einen hohen Grad von sittlicher Vollkommenheit, aber nach den Begriffen des A. T., zu vindiciren. Genügt das aber für so etwas Unerhörtes? Von einem Manne, der bis dahin so wenig über die Lage Mariens orientirt ist, daß er an der Treue seiner Gattin oder Braut zu zweifeln beginnt — denn was können die Worte Matth. 1, 19: „da er sie nicht blosstellen wollte, gedachte er sie heimlich zu entlassen" Anderes bedeuten? — können wir schwerlich so Außerordentliches erwarten. Doch will ich auch nicht geradezu widersprechen. Man hat auch das Mißliche der Sache gefühlt, und weiß die Legende, welche wir übrigens nicht für authentisch halten können, durch außerordentliche Vorgänge nachzuhelfen. Ein legendarischer Bericht[1]) macht Joseph bei der Vermählung zu einem abgelebten, achtzigjährigen Greise, welchem die vierzehnjährige Jungfrau unter der Firma der Verehelichung nur zu väterlicher Obhut anvertrauet worden, so daß Enthaltsamkeit so zu sagen selbstverständlich gewesen. Aber wie konnte dann jene göttliche Absicht, auf welcher doch diese Meinung vorzüglich fußt, erreicht werden? — Diese Schwierigkeit schwindet bei der andern Auffassung, welche wir nun zu prüfen uns anschicken, guten Theiles.

Nach dieser war Maria bei der Botschaft des Engels erst die Verlobte und noch nicht die Vermählte Josephs. Die Erzählung bei Luk. 1, 26 ff. begünstigt bei unbefangener Lesung diese Auffassung. Es liegt das nicht blos V. 27 in den Worten *μεμνηστευμένη*

---

[1]) Nach einem angeblichen Briefe des Evodius, zweiten Bischofs von Antiochia, der offenbar apokryphisch ist.

ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ, deren Tragweite dahingestellt bleiben möge, sondern im ganzen Tenor des Berichtes. Dieser macht den Eindruck, daß die erhabene Scene in der stillen Wohnung der Jungfrau vor sich geht, nicht im Hause Josephs. Warum anders geschieht in der ganzen Unterredung des Engels mit der Jungfrau des Joseph auch mit keiner Silbe Erwähnung; warum erfolgt die sofortige Abreise zur Elisabeth, um mit der Base über den Hergang sich zu besprechen, wenn Maria zur Zeit bereits Gattin und daher im Hause Josephs war? Auch passen bei Matth. die Ausdrücke besser auf den nun beginnenden Anfang der Ehe. Das „bevor sie zusammen kamen" heißt dann natürlich, bevor Maria als Gattin ins Haus ihres Mannes eintrat; das *παραλαβεῖν* behält seinen nächstliegenden Sinn: „Maria als Gattin (nunmehr) zu dir zu nehmen"; und daß *ἀπολύειν*, nach hebräischen Begriffen umsomehr, auch von Auflösung eines bräutlichen Verhältnisses stehen könne, ist nicht zu beanstanden. Die eben gerügte Schwierigkeit ist nach dieser Ansicht aber leichter zu beheben, wenn wir uns den Vorgang also zurechtlegen wollen. Maria hat, was nach ihrer Sonderstellung auch auf sittlichem Gebiete wenig auffallen kann, in früher Jugendzeit bereits jungfräuliche Keuschheit gelobt. Als sie nun das Alter der Reife, etwa das zwölfte Lebensjahr erreicht hatte, ward sie nach Landessitte einem Manne verlobt. Man weiß schon, im Orient thun das die Eltern oder Vormünder, und die Jungfrau selbst hat daran keinen oder geringen Antheil. Maria hatte sich zu fügen und konnte recht wohl der Hoffnung leben, daß aus der wirklichen Verehelichung nichts werden, sie wohl auch im schlimmern Falle ihren Bräutigam zur Enthaltsamkeit bestimmen könne.[1]) In dieser Voraussetzung findet Mariens Einwendung, in die Worte gekleidet: „wie wird das geschehen, da ich keinen Mann erkenne" einen noch präcisern Sinn, als oben angegeben werden konnte, einen Sinn, welcher sich in der Umrede etwa so wiedergeben ließe: „Wohl heiße ich Verlobte Josephs; aber ich habe das (hoffentlich doch dem Himmel genehme) Gelöbniß der Enthaltsamkeit abgelegt; wie soll ich deine Ankündigung verstehen? Willst du etwa sagen, daß Gott es anders geordnet hat, und ich mich der

[1]) In dieser Zurechtlegung zeigt sich doch, daß das Gelübde der Keuschheit bei der hl. Jungfrau als ein bedingtes zu fassen (oben S. 309) wohl etwas für sich hat.

Satzung der künftigen Ehe werde fügen müssen?" Gabriel gibt ihr nunmehr desfalls volle Beruhigung; und konnte die Jungfrau aus der Antwort des Engels schließen, daß Gott schon weiter sorgen werde. — Dagegen freilich theilt diese Meinung nicht in gleichem Maße den Vortheil der vorgenannten in Bezug auf die öffentliche Ehre der Mutter und des Sohnes. Wenn Maria, wie hiernach anzunehmen geboten ist, erst drei Monate, nachdem sie vom hl. Geiste empfangen, den Joseph in einem öffentlichen Akte ehelichte,[1]) wie war denn, könnte man einwenden, der Mutter Ehre gewahrt, und wie konnte ihr Sohn als von beiden Eltern in legitimer Ehe entsprossen gelten? Nicht unwahrscheinlich, erwidere ich, ist es, daß man damals eben nicht so scharf im Publikum zwischen Brautstand und Ehestand unterschied, und wenn es, wie Einige (z. B. der hl. Chrysostomus) wollen, damals, ob auch nur ausnahmsweise, vorkam, daß schon Brautleute in demselben Hause wohnten, so mochte immerhin Maria schon vorher in den Augen des Publikums als Josephs Gattin gelten, ob sie auch erst seine Verlobte war; und der Akt der Verehelichung selbst konnte im Stillen, etwa nur unter Mitwissen solcher Personen, welche in das Geheimniß eingeweiht waren, so vorgenommen werden, daß er sich der öffentlichen Wahrnehmung entzog. Dann blieb die Ehre der Mutter und des Sohnes unangetastet. Allerdings einen vollgültigen Beweis für diese Aufstellung kann ich nicht erbringen.

Wenn ein förmlicher Consens in den Schulen des Mittelalters in der erstgedachten Meinung bestand, worüber ich nicht urtheilen kann, so wird man allerdings der erstgedachten Meinung beipflichten müssen. Indeß wie dem auch sei, wir müssen jedenfalls auf Festhaltung der Attribute selbst bestehen. Wie Christi Mutter gottgeweihte Jungfrau gewesen, so auch wahre Gattin des Patriarchen Joseph. Als die letztere repräsentirt sie für ihr Geschlecht die werkthätige Seite des christlichen Lebens, und ist dessen Vorbild auch im Ehestande, mit

[1]) Oder will man annehmen, daß Maria, bei der Verkündigung erst Verlobte, doch schon früher, bevor Matth. 1 eintritt, dem Joseph angetrauet sei? Aber nach der Evangelienharmonie ist das kaum möglich. Die Verkündigung erfolgt nach Luk. 1, 26 im sechsten Monat der Schwangerschaft Elisabeths, in der Heimsuchung aber bleibt sie drei Monate bei der Base bis zur Geburt des Täufers, das. V. 56. Also muß letztere an erstere unmittelbar sich angeschlossen haben; wird doch auch Luk. zw. V. 38 und 39 kein Intervall insinuirt.

alleiniger Ausnahme des geschlechtlichen Verkehres. Ihre übernatürliche Mutterschaft bekommt durch diese ihre Frauenwürde, welche die *mater* nun auch zur *matrona* macht, erst ihren vollen, strahlenden Lichtglanz.

c) Es erübrigt drittens, in Bezug auf den Beginn der Mutterwürde Mariens, welcher mit dem Momente der Inkarnation zusammenfällt, noch einige historische Notizen zusammenzustellen, da es uns wegen der an ihre Rubriken gebundenen systematischen Darstellung nicht vergönnt gewesen, den Hergang im Zusammenhange zu erläutern. Zwei Punkte scheinen mir nach Allem, was bereits zur Sprache gebracht ward, der Erläuterung zu bedürfen, die handelnden Personen und der Moment der Menschwerdung. — Erstere anbelangend kommen die Jungfrau, welcher die Botschaft gebracht wird, und der Engel, der sie bringt, in Betracht.

Bezüglich der Jungfrau bleibt, um ihr Bild zu vervollständigen, nur noch die Frage nach ihrem Alter zurück. Nach Landessitte, welche offenbar hier den Ausschlag gibt, wurden die hebräischen Mädchen äußerst frühzeitig verlobt; und zwar da die Reife nach gemeiner Annahme im zwölften Lebensjahre eintrat, regelmäßig mit dem zurückgelegten zwölften Jahre, so daß längerer Aufschub sogar für straffällig galt. Da die Vorbereitungen zur Verlobung und Verehelichung immerhin einige Zeit in Anspruch nehmen, so läßt sich Mariens Lebensalter wohl etwa bis zum 13. oder 14. Jahre ausdehnen — die chronologischen Angaben bei Nicephorus führen bis ins 15. Jahr — für weitere Fristerstreckung ist um so weniger ein Grund zu ersehen, als die Legende nicht nur, sondern auch die eigentliche Ueberlieferung selbst sich für dieses Lebensalter erklären. So war denn Maria, als sie Mutter des Herrn ward, noch sehr jugendlichen Alters, eine wahre *puella*, wie es im Hymnus heißt: venter puellae bajulat secreta, quae non noverat.[1])

---

[1]) Wenn in den bildlichen Darstellungen moderner und abendländischer Künstler hiernach ein zu hohes Alter angesetzt zu werden scheint, so ist damit wohl die reale, nicht aber die ideale Wahrheit verletzt. Bei uns ist ein Mädchen von zwölf bis vierzehn Jahren ein baares Kind, während im Süden des Orients die Reife des Alters weit frühzeitiger eintritt: dort ist die Tochter in solchem Alter schon die Jungfrau in voller Blüthe des Lebens. Es versteht sich von selbst, daß diese Anschauung, um der idealen Wahrheit gerecht zu werden, künstlerisch vorwalten muß. Die knospende Blüthe in der Lebensentfaltung der Jungfrau ist zu zeichnen.

Anlangend den Himmelsboten, so ist der ihm gewordene Auftrag offenbar, von den Lippen der Jungfrau die Einwilligung zur Uebernahme der ihr zugedachten Würde, wie wir sagen, ihr Ja-Wort einzuholen. Ist die Inkarnation nach paulinischer Auffassung (Ephes. 4) nach Art einer Vermählung des Sohnes Gottes mit der menschlichen Natur zu betrachten, ist es sohin der Sohn Gottes, welcher um die Menschheit, repräsentirt in der hl. Jungfrau, wie ein Bräutigam um die Braut wirbt, so erscheint der Erzengel Gabriel als der himmlische Brautwerber (pronubus) im Auftrage desselben. Oder will man die Ueberschattung vom hl. Geiste hervorkehren, so handelt der Erzengel in gleichem Auftrage als Sendbote des hl. Geistes. Eine solche vorläufige Ankündigung, beziehentlich einzuholende Einwilligung der hl. Jungfrau war, wenn auch wohl nicht geradezu nothwendig, doch in höchstem Maße angemessen. Vielleicht ist ohne Einwilligung eine wahre und rechtmäßige Mutterschaft geradezu undenkbar; indeß wenn auch der hl. Geist ohne ihr Wissen und Wollen sie durch Ueberschattung zur Mutter machen konnte, der sinnige Mensch begreift sofort, wie unschicklich und daher im moralischen Sinne unzuträglich es gewesen sei, falls Maria, ohne den übernatürlichen Grund zu wissen, sich als Mutter erfunden hätte. So hat denn Gott der Herr die Menschwerdung seines Sohnes — und damit die Erlösung der Menschheit — gleichsam abhängig sein lassen wollen von der freilich von Ewigkeit vorgesehenen Einwilligung der hl. Jungfrau!

Fragen wir nun weiter nach dem Augenblick, in welchem der Akt des Mysteriums sich vollzog, so sei die Vorbemerkung gestattet, daß dieser nicht nur ein einheitlich bestimmbarer ist, sondern auch mit der Ueberschattung zeitlich coincidirt, wenngleich der Sohn Gottes von Maria nur das menschliche Fleisch entnahm. Denn obschon man ernstlich genug, namentlich in früherer Zeit,[1]) darüber gestritten hat, in welchem Augenblicke der Fötus im Mutterleibe von der geistigen Seele informirt werde, so ist hier durch das Dogma jede Controverse abgeschnitten. Denn da die menschliche Natur Christi

[1]) Jetzt ist man durchgängig der Ansicht, daß der Embryo im Mutterleibe vom Momente der Conception an geistig beseelt sei. — Früher nahm man häufig für die proles mascula den 40. Tag nach der Empfängniß als Moment der (geistigen) Animation an; und unterschied man ernstlich zwischen foetus inanimatus und f. animatus.

ihrer Aufnahme in die Gottheit nicht präexistiren konnte (S. 126), und da die hypostatische Vereinigung mit dem Leibe nur mediante anima (S. 130) geschehen ist, so folgt, daß sofort mit der Setzung des Leibes Christi seine Seele als existent gedacht werden muß; und zwar die menschliche Seele nach der begründetsten Ansicht (S. 240 u. f.) in der Vollreife ihrer geistigen Kräfte und Anlagen; während wir trotz des Widerspruchs Einiger für den Leib (S. 260 f.) die naturgemäße Entwickelung menschlicher Leibesbildung im Mutterschooße vom punctum saliens an durch alle Stufen hindurch bis zum Christkindlein der Weihnacht in Anspruch nehmen. Aber in diesem punctum saliens schon ist die (hypostatisch mit der Gottheit geeinte) menschliche Seele; und die Setzung desselben ist der Moment der Inkarnation. — Wollen wir nun diesen bestimmen, so finden wir, daß in dem Zwiegespräch mit dem Engel bis dahin, wo die Jungfrau zum andern Male das Wort nimmt (V. 38), die Verheißung des Engels noch der Zukunft anheimfällt: „Du wirst empfangen, dieser wird sein, der hl. Geist wird über dich kommen“ u. s. w., sohin der große Moment noch nicht eingetreten ist. Sofort aber geschieht das große Gnadenwunder; denn mit der ausgesprochenen Einwilligung: „Sieh, des Herrn Magd, mir geschehe nach deinem Worte“ ist jedes Hinderniß beseitigt: Gottes Sohn ist Mensch geworden. Der Vollzug des Mysteriums knüpft sich unmittelbar an das „fiat“ der demüthigen Jungfrau! Nicht uneben hat man dies fiat mit dem göttlichen fiat der Schöpfungsurkunde in Parallele gebracht; was dies für die Erschaffung, war jenes in seiner Weise für die Erlösung.[1]) Darauf hin, heißt es, verließ sie der Himmelsbote, gewiß nicht, ohne zuvor im Schooße der Mutter denjenigen angebetet zu haben, der auch sein Schöpfer, Herr und Gott ist.[2]) So ward Maria Mutter in Kraft des hl. Geistes. Nun ruhte Gottes Sohn unter ihrem Herzen, und

---

[1]) Läßt sich auch Zeit und Stunde nicht unwidersprechlich bestimmen, so war es doch nach wahrscheinlicher Berechnung der 25. März des 8. oder nach Andern des 4. Jahres vor unserer Zeitrechnung.

[2]) Die echt christliche bildliche Darstellung zeichnet den Botschaft bringenden Engel mit gebogenen Knieen vor Maria anbetend. Eine künstlerische Auffassung, welche der dogmatischen Tiefe entbehrt, hat solche Darstellung anstößig gefunden. Ohne Grund. Der knieende Engel betet nicht Maria an, sondern in ihrem Schooße den menschgewordenen Sohn Gottes.

ihr jungfräulicher Busen war der Schrein, welcher die kostbare Himmelsgabe barg, sie selbst die $\vartheta\varepsilon o\varphi \acute{o} \varrho o\varsigma$ im eminentesten Sinne des Wortes. Dürfen wir daran zweifeln, daß in jener Periode des jungfräulichen Lebens, wo jeder Pulsschlag ihres Herzens das pulsirende Leben des Sohnes Gottes ausdrückt, dieser mit der Fülle himmlischer Segnungen die Mutter begabte, von deren Fleische er selbst sich nährte? Eine fortwährende Communion möchte ich jenen Zustand der Mutterjungfrau nennen, um auch nur annähernd eine Ahnung von der innigen Verbindung zwischen Mutter und Sohn in dieser Phase der Mutterschaft zu vermitteln. Denn womit anders ließe sich füglich solche Einigung vergleichen, als mit der innigsten, welche nur auf Erden mit Gott zu erreichen ist, der eucharistischen?

3. Mariens Jungfräulichkeit bei der Empfängniß. — Kommen wir nunmehr zum eigentlichen Gegenstande unserer Untersuchung, zu der, ich möchte fast sagen, physiologischen Confrontation der Mutterschaft und Jungfräulichkeit in den einzelnen Stadien der erstern, so sind wir zwar einerseits gesonnen, uns kurz zu fassen, weil die Sache zur Besprechung namentlich in der Muttersprache überaus heikel erscheint, andererseits aber nicht gewillt, uns durch Prüderie von der Darstellnug dessen abhalten zu lassen, was wahrhaft wissenswerth ist. — Die Mutterschaft beginnt mit der Empfängniß, als ihrer ersten Phase.

Die Virginität Mariens bei der (passiven) Empfängniß ihres Sohnes, d. h. trotz derselben, wie sie zu einer wahren Mutterschaft gefordert wird, in vollem Umfange festzuhalten, hat wenig dogmatische Schwierigkeit. Die Ausgleichung beider Attribute concentrirt sich in folgenden drei Sätzen.

a) Der Leib der Jungfrau ist durch die Empfängniß nicht von außen verletzt oder deflorirt worden: sigillum virginitatis ($\sigma\varphi\varrho\acute{\alpha}\gamma\iota\sigma\mu\alpha\ \pi\alpha\varrho\vartheta\varepsilon\nu\acute{\iota}\alpha\varsigma$) illaesum mansit. Da nämlich Maria ihren Sohn empfangen hat ohne Zuthun des Mannes (non suscepto semine virili) in Kraft der Ueberschattung durch den heil. Geist, welche offenbar als unmittelbar im Innern (d. h. nicht erst örtlich von außen her eindringend) im Fleische der hl. Jungfrau wirksam vorgestellt werden muß, so ist ja klar, daß wenigstens im Moment des Beginnens einer solchen Mutterschaft die Blüthe der Virginität bei der Mutter auch im physiologischen Sinne nicht brauchte geknickt

zu werden, d. h. claustra pudoris virginalis, quia intacta, ideo integra et clausa permanserunt. Dieser Punkt ist auch von gläubigen Christen niemals angezweifelt worden; während sich bei der Geburt selbst die Sachlage freilich ändert.

b) Anlangend nun aber den Vorgang im Innern des Leibesorganismus bei der Empfängniß fordert der Begriff wahrer Mutterschaft auf Seiten Mariens allerdings, daß sie der Einwirkung des hl. Geistes von ihrem jungfräulichen Fleische den Stoff unterbreitet habe. Obwohl ich nun meine Unwissenheit auf diesem Gebiete insoweit eingestehen muß, daß ich nicht beanspruchen kann, mich mit physiologischer Genauigkeit auszudrücken, so glaube ich doch, daß diese Materie, auf welche der hl. Geist gestaltend einwirkte, im Allgemeinen als das Geblüt (sanguis) der hl. Jungfrau zu bezeichnen sei. So viel erscheint auch zur Festhaltung der Mutterwürde wesentlich. Andererseits bemerken die Theologen nun doch wieder (mir scheint, mit Grund) die Virginität fordere, daß dies Blut, auf welches der heil. Geist operirte, nicht wie bei der gemeinen Generation das unreine Blut oder der sanguis menstruus gewesen sei, sondern vielmehr, daß das lauterste Geblüt, entnommen aus dem reinsten Blutquell des menschlichen Organismus, dem Herzen, das stoffliche Substrat zur Bildung des Leibes Christi abgegeben habe. Jene Verunreinigung des Blutes scheint in der That Folge der Sünde, und für Festhaltung wahrer Mutterschaft unwesentlich. Damit möchte dann jene theologische Annahme gerechtfertigt erscheinen. Sie würde jedoch zu weit getrieben und die Mutterschaft verletzen, wenn man als die Stätte, an welcher der hl. Geist das Geheimniß wirkte, eben auch die Herzgegend bestimmen würde, da vielmehr der Mutterschooß oder genauer noch die Matrix (wo ich nicht irre) als solche anzusehen ist. Wenigstens berichtet der bekannte Cajetan, daß in Rom einmal die Meinung abgewiesen worden sei, Maria habe ihren Sohn aus drei der reinsten Tropfen ihres Herzblutes in der Herzgegend empfangen, weil solche Annahme mit wahrer Mutterschaft nicht mehr verträglich erscheint. Den Vorgang selbst werden wir uns daher ungefähr also zurechtlegen können. Die Kraft des Allerhöchsten, welche die Jungfrau überschattet, entnimmt der Mitte des reinsten Blutquelles, dem jungfräulichen Herzen einige Bluttheilchen, versetzt diese in den jungfräulichen Schooß und gestaltet sie hier zum Grundstock, möchte ich

sagen, oder zum Embryo des sakrosankten Leibes Christi, der dann daselbst ordnungsgemäß sich entwickelt, bis die Zeit erfüllt war. — Die thätige Mitwirkung Mariä bei dem ganzen Hergange besteht in nichts Anderm, als in ihrer Einwilligung zur Uebernahme der Mutterschaft, in ihrem Ja=worte. Das scheint auch der Weihnachts=Hymnus in der Linie: *verbo* concepit filium zu insinuiren. Da nun dies Ja=wort nur der äußere Ausdruck ihres Glaubens war, so erklärt sich auch die Aussage einiger Väter, Maria habe ihren Sohn ohne Zuthun des Mannes durch den Glauben empfangen. Und weil weiterhin der Glaube aus dem Gehör (fides ex auditu) stammt, so begreift sich damit auch die naive Vorstellung des Mittelalters, Maria habe den Heiland durch das Ohr empfangen. Man sieht schon, alle diese Ausdrucksweisen beabsichtigen nur, Mariens Antheilnahme am Vollzuge des Geheimnisses auf das geistige Gebiet hinüberzutragen; mit vollem Recht, sofern ihre spontane Thätigkeit gezeichnet sein soll; sie dürfen indeß die physische Grundlage, über welche wir berichteten, nicht angreifen wollen, sowohl damit Maria's wahre Mutterschaft nicht gekränkt, als auch die Menschwerdung selbst, als wahre Einfleischung nicht in doketischer Manier verflüchtigt werde.

c) Unzweifelhaft gehört es zur Wahrung jungfräulicher Integrität, daran durchaus festzuhalten, daß der beschriebene Vorgang auf Seiten der Mutter ohne alle libidinöse Regung vor sich ging, ohne jene Lusterzeugung, welche bei der gemeinen Zeugung als Folge des Sündenfalls, selbst unwillkürlich, sich einstellt und das Wahrzeichen abgibt, daß der also Empfangene unter dem Fluche der Sünde steht. Daß göttliche Einwirkung des heil. Geistes solche Folge nicht haben könne, spricht für sich selbst; und in diesem moralischen Verstande ist allerdings zu behaupten, daß diese Empfängniß keine fleischliche, sondern entsprechend dem Wirken des göttlichen Geistes eine geistige war. Es sei nur noch bemerkt, daß einzelne Theologen in dem gewählten Ausdruck der „Ueberschattung" durch den hl. Geist einen direkten Hinweis auf diesen Umstand haben finden wollen, indem sie, wie schon früher bemerkt, denselben in Gegensatz zum Brande (aestus) der bösen Lust als eine Kühlung (refrigeratio) nehmen zu können glauben. Das bleibe dahingestellt. Wenn jedoch jeder Gedanke an fleischliche Lust hier fernzuhalten ist, so soll keineswegs das freudige Gefühl, auch leiblicher Art, bei der beginnenden Mutterschaft

geleugnet werden. Gegentheils werden wir schwerlich irren, wenn wir uns den Geisteszustand Mariens in jener Periode nach Analogie der höhern Ekstase als eine Art geistiger Verzückung, welche schnurstracks dem Versinken des Geistes unter die Gewalt des Fleisches, einer Art thierischer Ekstase, bei der gemeinen Zeugung entgegensteht, vorzustellen versuchen.

4. Die jungfräuliche Schwangerschaft. — Auch bei dieser zweiten Phase der Mutterschaft macht die Vereinbarung derselben mit der Jungfräulichkeit nicht allzu große Schwierigkeit. Halten wir an der gewöhnlichen Annahme fest, daß der Leib Christi von der Empfängniß an im mütterlichen Schooße die einzelnen Stufen hindurch sich ordnungsmäßig ausbildete, so würden wir es freilich für eine innere Verletzung der physiologischen Virginität erklären müssen, wenn durch solche Entwicklung die Gefäße des Leibes gequetscht und zerbrochen worden wären, wie das mehr oder minder bei der gewöhnlichen Mutterschaft geschieht — woher die Schmerzen der Schwangerschaft. Solche Annahme wird aber keineswegs gefordert. Wenn nun freilich im Schooße der hl. Jungfrau für die sich entwickelnde Frucht des Leibes eine entsprechende Raumstätte als hergerichtet vorgestellt werden muß, so ist solche Vorstellung in doppelter Weise gedenkbar. Man kann annehmen, daß die bezüglichen Gefäße des jungfräulichen Leibes in Kraft des hl. Geistes wunderbarer Weise, ohne alle Läsion durchaus unversehrt, dahin erweitert wurden, um den heranwachsenden Leib des Herrn einzuschließen; und diese Annahme scheint in Bezug auf Matth. 1, 18: „sie ward als schwanger erfunden“ die natürlichere. Sollte sie jedoch physiologische Bedenken haben, so dürfte man auch wohl, indem man jene Stelle anders erklärt, auf eine sogenannte Compenetration des Leibes Christi und des jungfräulichen recurriren, d. h. annehmen, daß unter Wegfall der körperlichen Undurchdringlichkeit beide zugleich in derselben Raumesstätte anwesend sein konnten. Bekanntlich gilt die Penetrabilität des menschlichen Leibes als eine Qualität desselben in seiner gloriosen Daseinsform, und da wir bei der Geburt des Herrn, wenn nicht das Dogma verletzt werden soll, ohnehin auf diese Beschaffenheit des Leibes in glorioser Seinsweise werden verweisen müssen, so hat solche Annahme auch hier unseres Erachtens kein Bedenken, wenn man sie vielleicht auch lieber zu Gunsten von Matth. 1. nur subsidiarisch

geltend machen will. — Aus der Thatsache selbst aber ergibt sich, daß „der Fluch Evas“ Genes. 3, 16: „ich will viel machen das Weh deiner Schwangerschaft“ Maria, die Jungfräuliche, nicht treffen konnte; und da nun, wie wir bald sehen werden, bei ihr auch die Fortsetzung der göttlichen Strafrede über das Weib: „in Schmerz wirst du deine Kinder gebären“ aus gleichem Grunde in Wegfall kam, so müssen wir überhaupt den physischen Schmerz der Mutterschaft von ihr beseitigen. Es erleidet aber dieser Vorzug Mariä vor allen Weibern auch eine ethische Anschauung. In dieser nämlich müssen die von Gott über das gefallene Weib verhängten Mutterschmerzen ohne alle Frage als heilsame Gegenwucht gegen die gleichfalls aus der Sünde stammende böse Lust der Empfängniß begriffen werden, weshalb sie bei der Jungfrau, die ohne Lust empfing, moralisch unmotivirt erscheinen würden. So ist denn Maria vom Schmerzensantheil Evas, unter welchem ihr Geschlecht leidet, durchaus unbehelligt geblieben, während sie die Mutterfreuden in geistig-gesteigerter Potenz empfand und genoß. Aber, könnte man einwenden, wird denn damit nicht einer der größten und glänzendsten Edelsteine aus der Aureole der Mutter-Jungfrau herausgerissen, daß man den Mutterschmerz bei ihr verkennt? Oder ist denn der Mutterschmerz nicht vielmehr erhaben und ehrwürdig? Wird er doch nicht nur durch die Liebe zur Leibesfrucht versüßt, sondern auch bei der christlichen Mutter durch den Aufblick zum Himmel heilig und verdienstlich! Sollen wir denn Maria nicht mehr als die S c h m e r z e n s m u t t e r verehren dürfen? Ganz gewiß, wir lassen uns die Schmerzensmutter nicht nehmen und brauchen das auch nicht. Maria hat reich und überreich den Tribut des Schmerzes an ihren göttlichen Sohn abgetragen, aber erst in der zweiten Oekonomie, wo sie ihre frühere Schmerzlosigkeit, die nothwendige Folge ihrer Jungfräulichkeit, so zu sagen compensirt hat durch ihre Compassion mit der Passion Christi. Am Fuße des Kreuzes im Stabat-mater da findet sich ihr Mutterschmerz, da hat sie sich als *mater dolorosa* bewährt. Als nach Simeons Weissagung das Schwert ihre Brust durchwühlte, das Schwert der reinsten Sympathie mit dem Leiden ihres sterbenden Sohnes, da hat sie fürwahr ihren Antheil am Wehe der Menschheit getragen, und als der entseelte Leib ihres Sohnes ihr a u f den Schooß gelegt, hat sie gewiß mehr als vollen Ersatz geleistet für die Schmerzlosigkeit, mit welcher

sie ihn in ihrem jungfräulichen Schooße getragen. Nur daß diese sympathetischen Schmerzen solcher Mutterschaft, weil moralischer Währung, handgreiflich weit geistiger und verdienstlicher waren, als es die im physischen Verstande sogenannten Mutterschmerzen sein können. So fehlt denn kein Zug weiblicher Idealität im Bilde Mariens; nur gewinnt, was sonst gemein und schmutzig erscheinen könnte, sofort bei ihr ein höheres, vergeistigtes Ansehen.

5. Das jungfräuliche Puerperium.[1]) — Beim Geheimnisse der Weihnacht, zu dessen Erwägung uns der Faden des Vortrages nun hinführt, wird die Diskussion ernstlicher; denn die volle unverkümmerte Jungfräulichkeit der Mutter Christi in partu ist auch wohl von christlichen Theologen beanstandet worden; und muß man sagen, daß die bezüglichen Verhandlungen sich bis in das 10. Jahrhundert erstreckt haben, seit wann erst auch für die letzte Phase der Mutterschaft Mariens Jungfräulichkeit unbeanstandet in der Kirche dasteht.[2]) — Den Grund zur Bedenklichkeit ergibt aber folgende Erwägung. Da es außer Frage steht, daß zur Wahrheit der Mutterschaft, welche hier um jeden Preis festzuhalten ist, wesentlich auch die Wahrheit des Gebärens gehört, so scheint es, wenn das Christkindlein seinen Weg aus dem mütterlichen Schooße in gewöhnlicher Weise gefunden hat, daß solcher egressus ex utero matris diesen auch müsse geöffnet haben. Der geöffnete Mutterleib (uterus apertus) scheint dann aber weiterhin auch eine Verletzung des Siegels der Jungfräulichkeit importiren zu müssen. Wenn dem so wäre, so dürften wir freilich keinen Anstand nehmen, die Mutterwürde der absoluten Virginität vorzuziehen, und müßten uns entschließen, um mich der Ausdrucksweise Tertullians (s. sogleich) zu bedienen, die letztere auf die virginitas quantum a viro zu beschränken und nicht auch auf die virginitas quantum a partu auszudehnen. Doch zu gutem Glück ist dem nicht also. Prüfen wir den Sachverhalt.

---

[1]) Man gestatte die Wahl des Fremdwortes, weil das deutsche „Geburt" den Uebelstand mit sich führt, daß es sowohl von der Mutter, als auch vom Kinde gelten kann. Der Gebrauch des Infinitivs „das Gebären" hat aber offenbar etwas Steifes und Ungelenkes.

[2]) Unfraglich liegt hierin der Grund, weshalb das virgo concepit und das virgo peperit in der Kirche unterschieden werden. Auch scheint sich das Doppelattribut zu mater als intemerata und inviolata in der Lauret. Litanei auf diese Unterscheidung zu beziehen.

a) Die hl. Schrift, von welcher wir ausgehen, spricht sich über die Geburt des Herrn mit gewohnter zarter Zurückhaltung aus (Luk. 2, 6 ff.): „Es geschah aber, als sie dort (im Stalle zu Bethlehem) waren, daß die Tage ihres Gebärens erfüllet wurden; und sie gebar ihren eingebornen Sohn und hüllte ihn in Windeln und legte ihn in die Krippe“. Offenbar zeugt dieser Bericht unmittelbar weder für noch gegen die in Untersuchung stehende Frage; indirekt kann freilich (s. weiter unten) daraus allenfalls wohl ein Grund für absolute Virginität entnommen werden. Indeß eine zweite hier einschlägige Stelle scheint auf den ersten Blick allerdings ein gegensätzliches Zeugniß abzulegen. In dem Bericht über Mariä Reinigung und Jesu Darstellung im Tempel heißt es bei Luk. 2, 22 f.: „Sie brachten ihn nach Jerusalem, um ihn dem Herrn darzustellen, wie geschrieben ist im Gesetze des Herrn: Jedes Männliche, das da öffnet den Mutterleib, soll heilig dem Herrn heißen“. Der Evangelist motivirt also den Vorgang durch Berufung auf die einschlägige mosaische Vorschrift (Exod. 13, 1 ff.), nach welcher jede Erstgeburt unter Mensch und Thier Gott geweiht sein soll, weil diese vom Würgengel in Aegypten verschont geblieben; die Erstgeburt wird aber hier als כָּל־בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל־רֶחֶם (omne primogenitum, quod aperit vulvam) bezeichnet. Wenn nun Christi Geburt wortwörtlich unter den Wortlaut dieser Gesetzesstelle fiel, dann hätte sie freilich den Leib seiner jungfräulichen Mutter verletzen müssen. Indeß beweiset die Anführung jener Gesetzesstelle noch lange nicht, daß sie mit allen Umständen des Wortlautes auf den Herrn passen mußte. Begreiflicher Weise hatte das Gesetz in seinem Wortausdruck den natürlichen und ordentlichen Hergang vor Augen und konnte einer so außerordentlichen Erscheinung in demselben keine Rechnung tragen. Da es nun im ordentlichen Verlauf der Dinge die Erstgeburt ist, welche zum ersten Male und darum ein- für allemal den Mutterleib öffnet, so erklärt sich daraus die gesetzliche Apposition zur Erstgeburt vollkommen genügend. Daraus folgt noch keineswegs, daß durch die Subsumption der Geburt Christi unter die gesetzliche Vorschrift mehr intendirt wird, als die Bezeichnung der Primogenitur.[1]) Man könnte

[1]) Auch diese ist nicht zu urgiren, da sich später zeigen wird (unten), daß auch die Eingeburt selbst beim Mangel der Secundogenitur unter den Ausdruck fällt.

hiergegen einwenden, daß Christi Geburt nach dem Grundsatze „onera restringenda“ streng genommen von der einschlägigen Vorschrift unbehelligt blieb. Das leugnen wir auch nicht. Allein sollte sich der Herr sammt seinen Eltern darum jener Satzung entziehen? Es gehörte das mit zur Selbstentäußerung des Herrn (sowie von Seiten der Mutter zum Ausdruck ihrer demüthigen Gesinnung), sogar einer solchen Gesetzesvorschrift nachzukommen, um uns ein Beispiel zu geben, und damit „alle Gerechtigkeit erfüllet werde“ (Matth. 3, 15). Daß übrigens durch Hinweis auf eine bezügliche Gesetzesstelle noch nicht eine buchstäbliche Uebertragung der dort gebrauchten Ausdrücke auf den vorliegenden Fall insinuirt werde, zeigt schlagend das unmittelbar vorher vom Evangelisten über die Beschneidung Christi und die Reinigung der Mutter Berichtete (Luk. 2, 12 ff.). Das „nach dem Gesetze Mose's“ verweiset auf Lev. 22, 2 ff., wo es heißt: „Ein Weib, wenn es befruchtet worden (תַזְרִיעַ, Vulg. richtig suscepto semine; das Hiphil bedeutet eigentlich „sich hat ‚per semen virile‘ befruchten lassen“) und ein Männliches gebiert, soll sieben Tage unrein sein“ u. s. w. Wenn Lukas nach dem Wortlaute des Gesetzes sagen wollte, daß auch Maria in solcher Weise geboren habe, so würde er ja gerade sich selbst und der durch ihn so fest begründeten Bibellehre von der übernatürlichen Empfängniß ohne Zuthun des Mannes in schreiender Weise widersprechen. So wenig als hier das suscepto semine, so wenig kann dort das adaperiens vulvam urgirt werden, da beide nur erklärende Zusätze gemäß der natürlichen Ordnung der Dinge sind.[1])

b) Wenn sohin die hl. Schrift den angeregten Fragpunkt unentschieden läßt, so verhält es sich mit der Ueberlieferung ganz anders. In der patristischen Periode der Kirchengeschichte sind es nur zwei Lehrer, auch sonst der Häresie theils verdächtig theils überwiesen,

[1]) Wir weisen hiermit entschieden eine bei ältern Schriftstellern vorkommende Erklärung von Exod. 13 ab, gemäß welcher in ihr Christi übernatürliche Empfängniß und natürliche (so zu sagen) Geburt, d. i. Mariens Virginität in conceptu und Nonvirginität in partu prophetisch vorausverkündigt sein soll. „Heilig dem Herrn“ (Luk. 2, 23) sei im vollen Sinne nur Christus (in der Gesetzesstelle heißt es aber nur: „Du sollst mir jede Erstgeburt heiligen“ d. i. widmen). Nun werde aber bei der gewöhnlichen Generation nicht erst durch Geburt, sondern schon durch die Empfängniß der Mutterleib verletzt, also geöffnet. Christus allein, als

welche die volle Virginität Mariens bei der Geburt ihres Sohnes bemängelt haben, Origenes und Tertullian. Des Erstern Worte bieten weiter kein Interesse; der Letztere aber sagt (*de carne Chr.* cap. 23): Peperit quae ex carne sua, et non peperit, quae non ex viri semine. Et virgo, quantum a viro, et non virgo, quantum a partu . . . . Etsi virgo concepit, in partu suo nupsit ipsa patefacta corporis lege. Es folgt die in der Anmerkung gerügte Auslegung der Gesetzesstelle, und heißt dann weiter: Et quid ultra retractandum est, cum hac ratione (Gal. 4; wir bestreiten das, oben S. 300) Apostolus non ex virgine, sed ex muliere editum filium pronunciaverit, agnovit adapertae vulvae nuptialem passionem. Da wird dann freilich die Gottesmutter in der Weihnacht zu einer gemeinen Wöchnerin mit allen Zufällen der Kindesnöthen herabgesetzt. So unerträglich solche Auffassung und so heftig ihr Urheber darob gescholten ist, er will keineswegs muthwillig der Ehre Mariens abbrechen, er war vielmehr durch das adaperiens vulvam bei Lukas irregeleitet und hatte sich in den Kopf gesetzt, daß wahre Mutterschaft mit voller Virginität in partu unverträglich sei. Scharfkantige, übermäßig ausgebeutete Consequenzen ist man bei einem Manne wie Tertullian schon gewohnt. — Außer diesen beiden findet sich in dieser Periode eine ziemliche Anzahl von Vätern, welche des Rufes der Rechtgläubigkeit genießen und doch von einer vulva aperta sprechen. Allein sie zeugen nicht gegen die absolute Virginität der Mutter Christi, weil sie theils in Anlehnung an Lukas mit diesem Ausdruck nur ein wahres Geborenwerden bezeichnen wollen, ohne über die Weise der Oeffnung der vulva sich auszulassen, theils auch ausdrücklich bemerken, daß solche Bezeichnung nur in dem Sinne gelten solle, in welchem der auferstandene Heiland durch die verschlossene Thür ging, ohne sie zu verletzen. Man sehe Maldonat zu

---

vom hl. Geiste, der innerlich im Leibe Mariä wirkte, empfangen, habe erst in seiner Geburt den Leib der Mutter geöffnet. — Aber wie unbegreiflich wäre doch eine für das A. T. berechnete Gesetzesvorschrift, welche erst im Geheimniß der Menschwerdung des Sohnes Gottes ihre Erfüllung finden würde. Es ist also zu sagen, daß, wenn auch in der natürlichen Generation schon bei der Empfängniß eine gewisse Verletzung des Leibes vor sich gehen mag, eine wahre Oeffnung des Mutterschooßes im gemeinüblichen Sinne des Wortes doch erst bei der Geburt stattfindet.

Luk. 2. — Eine dritte Klasse von Lehrern, die zahlreichste, spricht das Geheimniß der übernatürlichen Geburt Christi ohne Verletzung des mütterlichen Fleisches ganz unverhohlen aus;[1]) und beruft sich, um die Möglichkeit darzuthun, auf denselben Christus, der in der Auferstehung aus dem Grabe hervorging, ohne das Siegel seines Verschlusses zu verletzen, und nach der Auferstehung im Speisesaal erschien bei verschlossener Thür. Zu übersehen ist auch nicht ein Excerpt aus dem *λόγος προςφωνητικός* der Synode von Chalcedon, welches, wenn es auch nicht den eigentlichen Glaubensentscheidungen des Concils eingereihet ward, doch als von den Vätern gebilligt in den Akten desselben sich vorfindet; es lautet: „Wie ist sie denn Gottesgebärerin? Durch denjenigen, welcher ihr auch nach der Empfängniß die Jungfräulichkeit verlieh, und in Gott geziemender Weise den Mutterleib versiegelt hielt.[2])“

So war denn die Sache im Grunde schon erledigt, als sie im neunten Jahrhundert in der fränkischen Kirche neuerdings angeregt war. Als nämlich der bekannte Paschasius Radbertus, Abt vom ältern Corvey, in Anschluß an die übliche Auffassung der fränkischen Theologen, in einer Schrift *de partu virginis* diesen Punkt nachdrucksam hervorhob, nahm sein Klosterbruder Ratramnus[3]) daran Anstoß, fand die Darstellung zu spiritualistisch und die Mutterwürde Mariens gefährdend *(de eo, quod Christus ex virgine natus est);* und suchte sie zu corrigiren. Er referirt die Meinung seiner Gegner tadelnd also: dogmatizans, Christi infantiam per virginalis januam vulvae humanae naturae nativitatis verum non habuisse ortum, sed monstruose de secreto ventris incerto tramite luminis in auras exiisse; quod non est nasci, sed erumpi. Quod enim

---

[1]) Ohne Citate anhäufen zu wollen, setzen wir doch die Ausdrucksweise einiger dieser Lehrer, da sie nicht ohne Interesse ist, her. Amphilochius sagt: *οὐδ᾽ ὅλως αἱ παρθενικαὶ πύλαι ἀνεῴχθησαν;* Ambrosius: Inviolata virginitatis duravere signacula; Hesychius von Jerus.: *παρθένος τίκτουσα, κεκλεισμένων τῶν ὀργάνων τῆς φύσεως;* Gregor der Gr.: clauso exiit (Christus) utero.

[2]) *Πῶς δὲ θεοτόκος; διὰ τὸν τὴν παρθενίαν αὐτῇ καὶ μετὰ τὴν κύησιν χαρισάμενον, καὶ θεοπρεπῶς τὴν μήτραν σφραγίσαντα.*

[3]) Es ist derselbe, welcher mit seinem Abte Radbertus den bekannten Streit über die Weise der Gegenwart Christi im hl. Sakramente hatte.

vias uteri nascendo non est secutum, sed quacunque versum tanquam per parietem domus erupit, non jure natum esse, sed violenter egressum (constat). Jam ergo nec vere natus est Christus, nec vere genuit Maria. Seine eigene Ansicht gibt er folgendermaßen: Christum per naturae januam, per solemnem parturitionis viam ex utero virginis exiisse, vulvamque ejus aperuisse ita tamen non ut clausam corrumperet, sed ut eam nativitatis suae ostium aperiret, non quo violaret integritatem uteri, sed quo ventris palatium vacuaret. Man sieht schon, es ist nur die Absicht, die wahre Mutterschaft sich nicht verkümmern zu lassen, nicht Frivolität, welche den Ratramnus veranlaßte, gegen den uterus clausus zu eifern; dadurch aber unterscheidet er sich von Tertullian, daß er die Oeffnung des Mutterleibes mit der vollen Virginität für vereinbar hält; ein Thor öffnen und ein Thor brechen sei zweierlei, und wenn Letzteres beim Mutterleibe abzuweisen, so sei allerdings Ersteres anzunehmen. Indeß, was von einer Thür gilt, trifft noch nicht bei einem leiblichen Organismus zu; hier ist vielmehr nach allgemeiner Annahme die Oeffnung auch eine Verletzung. — Uebrigens ward der Streit, da unter Andern auch der berühmte Hinkmar von Rheims sich gegen Ratramnus und für die gewöhnliche Ansicht erklärte, bald geschlichtet. In der nachfolgenden Zeit des eigentlichen Mittelalters, wo ohnehin Alles dahin drängte, die Glorien Maria's in höchstem Glanze erstrahlen zu lassen, konnte nach solchen Präcedentien kein Widerspruch mehr aufkommen, und genoß, um mich der Ausdrucksweise Klee's zu bedienen, der uterus clausus fast symbolisches Ansehen. Auch bei den kirchlichen Theologen der Neuzeit finde ich, sofern sie sich auf die Sache einlassen, keine Gegenrede; wenn solche bei außerkirchlichen Theologen vorgekommen sein mag, so lohnt es nicht, darauf weiter einzugehen.

c) Betrachten wir schließlich noch einmal die Sache selbst. Die Controverse, über welche wir soeben berichteten, ist in der Kirche nur angeregt in dem wahrlich wohlberechtigten Interesse der Mutterschaft, dem dann das Interesse, was sich an die Virginität knüpft, entgegensteht. Darum spitzt sie sich zu der Frage zu: ist die vulva aperta eine Beeinträchtigung voller Virginität? Da die Sachverständigen diese Frage bejahen, so müßte freilich, aber könnte auch nur, die Unmöglichkeit, die vulva clausa mit der Mutterschaft

auszugleichen, dazu berechtigen, eine derartige Verkümmerung absoluter Virginität einzuräumen. Solche Unmöglichkeit ist jedoch nicht vorhanden. Nach den Normalgesetzen der physischen Natur liegt freilich die Unmöglichkeit vor, d. h. die Annahme eines wunderbaren Eingreifens von Seiten Gottes ist erforderlich. Wer wollte nun aber bei einem solchen Geheimniß die Annahme eines Wunders scheuen, wenn solches nur nach den Gesetzen des Denkens möglich ist? Christus ist wahrhaft von Maria geboren, o. w. d. i.: Maria hat Christum wahrhaft geboren. An diesem durch das Inkarnationsdogma geheischten Satze ist unter allen Umständen festzuhalten; aber diesem Satze geschieht vollends Genüge durch die Annahme, daß das Christkind in der hl. Nacht durch den Schooß der Jungfrau gegangen und aus demselben hervorgetreten ist auf demselben Wege, auf welchem jedes Kind aus dem Schooße seiner Mutter hervorgeht, indeß ohne den Leib der Jungfrau zu verletzen, d. h. ohne ihn zu eröffnen, also clauso utero, in derselben Weise, wie Christus in der Auferstehung aus dem Grabe emporstieg clauso monumento, und nach der Auferstehung in den Saal eintrat clausis foribus. Es genügt also die einfache Annahme, daß die Undurchdringlichkeit des rohphysischen Körpers in Wegfall kam, welche Annahme um so statthafter ist, als andere dogmatische Thatsachen zeigen, daß dieser Wegfall entweder geradezu unter die Attribute verklärter Leiblichkeit zählt, oder doch mit der gloriosen Leiblichkeit vereinbar ist. Wer aber könnte Anstand nehmen, in einem solchen Mysterium beim Kinde oder bei der Mutter, oder bei beiden auf verklärte Leiblichkeit sich zu berufen? Wir halten also entschieden daran fest, daß Jesus von Maria geboren ward ohne alle und jede Verletzung ihrer Jungfräulichkeit: utero clauso. Desungeachtet wollen wir einen gewissen nisus parturientis bei diesem jungfräulichen Puerperium doch nicht in Abrede stellen, gemäß dem bekannten Hymnus der Kirche: enixa est puerpera. — Wir ziehen hieraus ein paar Folgerungen.

Zunächst erklärt sich aus dieser Feststellung, wie einleuchtet, sofort die völlige Schmerzlosigkeit der Mutter auch bei der Geburt des Kindes. Das Wort des Heilandes selbst (Joh. 16, 21): „Das Weib, wenn es gebiert, hat Traurigkeit“ findet also auf seine jungfräuliche Mutter keine Anwendung. Hiermit fällt also auch jede

Spur von Siechthum, Krankhaftigkeit und Schwäche in jenem seligen Augenblicke, in welchem das Christkind das Licht der Welt erblickte, auf Seiten der Mutter fort; und so können wir nachträglich in dem Berichte bei Luk. 2, über das Verhalten der Mutter Jesu bei seiner Geburt, das jeden Gedanken an die Hinfälligkeit einer Wöchnerin auszuschließen scheint, gar wohl eine biblische Bestätigung solchen jungfräulichen Puerperiums finden.

Ferner ergibt sich, wollen wir Virginität und Mutterschaft bis zum letzten Auslauf vereinigen, daß von eigentlicher Reinigung Mariä nicht Rede sein dürfe. Ist Christi Leib nicht, wie oben gesagt, ex sanguine menstruo, sondern ex sanguine purissimo gebildet, und ist bei der Geburt utero clauso das sigillum virginitatis nicht im mindesten verletzt, so folgt, daß auch an eine Verunreinigung der Mutter per profluvium sanguinis bei der Geburt nicht gedacht werden dürfe: wie für den Sohn die sordes nativitatis, fällt für die Mutter die immunditia sanguinis vollständig aus. Wenn hiernach allerdings einleuchtet, daß die die Reinigung der Mutter betreffende gesetzliche Vorschrift auf Maria streng genommen keine Anwendung fand, so waren es also nur höhere Rücksichten: Ausdruck der Demuth, Beispiel für die Zukunft, zeitweiliges Geheimhalten des Mysteriums u. dgl., welche Maria bestimmten, der gesetzlichen Vorschrift sich zu accommodiren.

Dagegen möchte ich angesichts des biblischen Wortes (Luk. 11, 37): „Selig die Brüste, welche du gesogen hast" und in Erwägung des Umstandes, daß die Kirche liturgisch keinen Anstand genommen hat, diese zu feiern, die Bildung der Muttermilch in der jungfräulichen Brust nicht beanstanden, da durch solche die Jungfräulichkeit nicht im mindesten verletzt zu werden scheint —

Wir schließen diesen Abschnitt mit der Bitte an den Leser, es zu verzeihen, wenn wir, was wir jedoch nicht gethan zu haben hoffen, bei einem solchen Vorwurf seinen Zartsinn verletzt haben sollten.

6. Mariens ewige Jungfrauschaft. — Wir halten es für angezeigt, schließlich auch dieses Lehrstück hier epilogisch zu erörtern, obwohl es nicht unmittelbar zur Oekonomie, um mit Basilius (or. 25, *de nativ.*) zu reden, gehört, theils weil keine schicklichere Stelle für seine Darstellung sich in der Dogmatik findet, theils weil

es immerhin doch mit dem großen Geheimniß, welches wir behandeln, in moralischem Zusammenhang steht. Seit dem fünften allg. Concil (dem zweiten v. Ct.), auf welchem wörtlich die Parthenie der Mutter Christi „vor der Geburt, in der Geburt und nach der Geburt unbegrenzt“ ausgesprochen ward, zählt die stetige Jungfräulichkeit Mariä zu den erklärten Dogmen der Kirche.[1])

Schon auf dem bloßen Standpunkte der hl. Schrift läßt sich für dies Attribut der hl. Jungfrau ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit gewinnen. Indem wir nämlich oben (S. 308 f.) abseiten Mariens das Gelöbniß ständiger Enthaltsamkeit biblisch festsetzten, hatten wir freilich Bedenken, auf Seiten ihres Gatten von vornherein eine solche Absicht gänzlicher Enthaltsamkeit einzuräumen; aber jeder sinnige Mensch muß einsehen, daß auch er, nachdem er in das Geheimniß durch den Himmelsboten eingeführt worden, und die Wunder des Herrn in allmählicher Abfolge sich vollführen gesehen hatte, fernerweit mit der ihm angetrauten Gattin enthaltsam zu leben sich entschlossen habe, eingedenk, daß ihr beider Beruf ein höherer sei, als auf gemeinem Wege der Erhaltung der Gattung zu dienen. Selbst protestantische Theologen, welche den Werth der religiösen Virginität mißkennen, waren zartsinnig genug, um das zu begreifen. Und wie man auch immer die biblisch berichteten Thatsachen sich zurechtlegen mag, wir dürfen getrost an die göttliche Providenz appelliren, welche es so leiten mußte, daß Maria ihre Jungfräulichkeit bis zum Lebensende bewahrte. Oder aber, wer könnte sich die jungfräuliche Gottesmutter zugleich als Mutter eines Menschen, der gezeugt unter dem Fluche der Sünde, vorstellen; oder aber, wer könnte es sich vorstellen, daß der jungfräuliche Schooß, die Werkstätte des glorwürdigen Geheimnisses, auch nur nachgerade die Wohnstätte eines gewöhnlichen Erdensohnes werde? Sowohl das Verhältniß Mariens zur Gottheit überhaupt und zu den drei Personen einzeln, als auch ihre besondere Stellung im Erlösungswerke untersagt sofort jeden Gedanken an fleischliche Vermischung — Im Uebrigen gilt es nur einige biblische Bedenken, welche der beständigen Virginität Mariens entgegenzustehen scheinen könnten, zu lösen.

---

[1]) Dieselbe wird auch liturgisch in mannigfacher Variation gefeiert: virgo post partum, virgo in aevum permansit, virgo prius et posterius u. dgl.

Wenn es Matth. 1, 18 heißt, daß „sie erfunden ward als schwanger vom hl. Geiste, bevor sie zusammenkamen" (πρὶν ἢ συνελθεῖν), so folgt, selbst wenn man, was jedoch fraglich ist (oben S. 311 f.), den letztern Ausdruck vom ehelichen Umgange verstehen wollte, noch keineswegs, wie auch der hl. Hieronymus bemerkt, daß sie später in diesem Sinne zusammengekommen wären; vielmehr will der Evangelist, um darzuthun, daß die Leibesfrucht Mariä nicht von Joseph herrühre, nur nachdrucksvoll versichern, daß solcher Umgang bis dahin nicht stattgefunden habe; was etwa später geschehen, darüber liegt nichts ausgesagt vor, so wenig als wir, falls wir sagen: „Titus wird sich bis zu seinem Lebensende nicht bekehren", damit etwa insinuiren wollen, er werde sich nach seinem Tode bekehren. — Aehnlicher Beurtheilung unterliegt Matth. 1, 25: „Er erkannte sie nicht, bis (ἕως οὗ = עַד־כִּי) sie ihren Erstgebornen gebar". Folgt daraus, daß er sie nachgerade „erkannte"? Es ist das ein geläufiger Idiotismus der hebräischen Sprache, welcher wörtlich nur über den terminus ad quem, um welchen allein es sich handelt, sich ausspricht, was darüber aber zeitlich hinausliegt, entweder ganz unausgesprochen läßt, weil es sich von selbst versteht, oder auch dasselbe a fortiori mit einbegreift; vgl. alttest. 1 Kön. 6, 26 und Ps. 109, 2: „Sitze zu meiner Rechten, bis ich lege deine Feinde zum Schemel deiner Füße", d. h. bis dahin und nachher — erst recht. Neutestamentlich verheißt der Herr (Matth. 28, 20) seinen Jüngern, bei ihnen zu bleiben bis zum Weltende; will er etwa sagen, daß er mit dem Weltende sie verlassen wolle? An unserer Stelle ist es dem Evangelisten nur darum zu thun, die übernatürliche Empfängniß und Geburt Christi festzustellen; nicht zufrieden also V. 18 bemerkt zu haben, daß Maria vom hl. Geiste empfangen, glaubt er nun hier, um jeden andern Gedanken fernzuhalten, beifügen zu sollen, daß Joseph ihr auch bis zur Geburt Christi nicht beigewohnt habe. Was darüber hinausliegt, gehört nicht zu seinem Thema. — Ein ähnliches biblisches Bedenken haftet an der mehrmals von Christo gebrauchten (Matth. 1, 32; Luk. 2, 7) Bezeichnung Christi als des Erstgebornen (πρωτότοκος, primogenitus) Mariä. Wo keine, Mariens ewige Jungfräulichkeit aufhebende, Secundogenitur, wie kann da von Erstgeburt die Rede sein? Auch hier hilft uns der hebräische Sprachgebrauch des A. T., der sein בְּכוֹר so häufig, ohne Rücksicht darauf,

ob nachgeborne Kinder vorhanden sind, auch von der Alleingeburt verwendet, oder wie der hl. Hieronymus trefflich zu unserer Stelle bemerkt: primogenitus Christus non quod alius post eum, sed quod nemo ante eum genitus sit. Sehr instruktiv ist Exod. 4, 22, wo Jehova Israel בְּנִי בְכֹרִי nennt, da er doch außer Israel kein anderes Volk zu seinem Eigenthum erkoren (angekindet) hatte; und wenn daselbst 12, 29 alle Erstgeburt in Aegypten vom Würgengel erschlagen wird, so fällt es Niemandem ein, anzunehmen, daß jene Kinder, welche buchstäblich nur eingeboren waren, verschont wären, so wenig wie bei der im Buche Exodus wiederholt eingeschärften gesetzlichen Vorschrift, jegliche Erstgeburt dem Herrn zu weihen, Rücksicht auf die etwaigen spätern Geburten genommen wird. Diese legale Unterscheidung zwischen Erstgeburt und Nachgeburt, welche im Bundesrechte von großer Bedeutung war, ist sicherlich auch der Grund, weshalb beide Evangelisten Christum nicht den Eingebornen, sondern Erstgebornen Mariä nennen. Daß die Weihe der Erstgeburt an Jehova im A. B. in Beziehung stehe zu Christo, und daher auch Christus als Gott geweihte Erstgeburt hingestellt werde, darum handelt es sich bei den Evangelisten; hierfür aber war es gleichgültig, ob der Sohn eingeboren war oder nicht, und mußte der legale Terminus, der solche levitische Widmung bezeichnete, gebraucht werden. Wie tief diese durch das Gesetz gestempelte Bezeichnung eingedrungen war, beweiset Hebr. 1, 6, wo Gott (der Vater) seinen Erstgebornen (*πρωτότοκος*) in die Welt einführt: wie absurd wäre es, daraus folgern zu wollen, daß Gottes Sohn sogar nach seiner ewigen Zeugung auch noch Brüder habe?

Etwas gewichtigern Belanges ist es, daß in den Büchern des N. T. wiederholt wortwörtlich „Brüder des Herrn" (*ἀδελφοὶ κ.*) erwähnt werden. Da indeß nach eben so bekanntem als anerkanntem Sprachgebrauch des A. T. „Brüder" (hebr. אַחִים, Sept. *ἀδελφοί*) im Sinne naher Anverwandten überhaupt (s. Gen. 13, 8; 14, 16, wo Lot Bruder Abrahams heißt, da er doch sein Neffe war, u. s. w.) gebraucht wird, so zeugt der Ausdruck um so weniger gegen Mariens stete Virginität, als Jesus allein der „Sohn" (mit dem Art. Mark. 6, 3) Mariä, seine „Brüder" aber niemals Söhne derselben genannt werden. Noch mehr. Wer das Wort des sterbenden Heilandes, als er im Tode noch besorgt um das Wohlergehen seiner Mutter dem

geliebten Jünger Johannes, welcher, mochte er auch mit der Mutter Jesu verwandt sein, doch ihr nicht unmittelbar nahe stand, seine Mutter empfahl: Sieh, deine Mutter (Joh. 19, 27), wer dies Wort erwägt, was, wie der Jünger recht wohl verstand, den Sinn hatte, daß er dieselbe zu sich nehmen und für sie sorgen möchte (das. *ἔλαβεν εἰς τὰ ἴδια*), der muß sich überzeugen, daß die „Brüder" nicht leibliche Brüder (fratres uterini) Christi sein konnten, weil andernfalls, da sie ja den Herrn überlebten und bei den Aposteln in großem Ansehen standen (1 Kor. 15, 7, vgl. Gal. 1, 19), ein solches Vermächtniß eben so unpassend wie unnöthig gewesen wäre. Wenn die „Brüder" sonst mehrmals in Gesellschaft der Mutter Christi erscheinen, so erklärt sich dieser Umstand genugsam daraus, daß Maria nach dem, wie es scheint frühzeitigen, noch vor dem öffentlichen Lehramte Christi erfolgten Tode ihres Gatten sich dieser ihr immerhin nahestehenden Familie der „Brüder" des Herrn häuslich mochte angeschlossen haben. — Wenn man nun die Frage stellt, in welchem Verwandtschaftsverhältnisse diese „Brüder" zu Jesus und Maria standen, so gehört die Beantwortung streng genommen nicht zu unserer Aufgabe, doch mag bemerkt werden, daß man schon aus der hl. Schrift, wenn man nur ein Datum der alterältesten Ueberlieferung hinzunimmt, mit genügender Sicherheit erweisen kann, daß sie Schwesterkinder Mariä, also Vettern (*ἀνεψιοί*) Christi waren.[1])

---

[1]) Als Brüder des Herrn werden Mark. 6, 3 und Matth. 13, 55 mit Namen genannt „Jacob und Joses (Vulg. beständig „Joseph"), und Judas und Simon". Von diesen ist zweifelsohne der älteste und angesehenste Jacobus, welcher nach dem Heimgange des Herrn vorzugsweise „Bruder des Herrn" scheint genannt worden zu sein (s. Gal. 1, 19), der erste Bischof von Jerusalem. Dieser ist der Apostel Jacobus, welcher Mark. 15, 40 Jacobus minor (*ὁ μικρός*) zur Unterscheidung vom gleichnamigen Apostel, dem Bruder des Johannes und Sohne des Zebedäus und der Salome, zubenannt, und im Verzeichniß der Apostel als Sohn des Alphäus (*ὁ τοῦ Ἀλφαίου*) aufgeführt wird. Der Vergleich von 1 Kor. 15, 7 mit Gal. 1, 19 bringt das fast zur Evidenz. Judas, der an dritter Stelle unter Jesu Brüdern genannte ist dann ebenfalls der Apostel Judas, Thaddäus (oder Lebbäus) zum Unterschiede vom Verräther beigenannt, weil er eingangs seines kanonischen Briefes (Jud. 1) sich den Bruder Jacobs nennt. Der unter den Brüdern des Herrn zuletzt genannte Simon ist unzweifelhaft der zweite Bischof von Jerusalem, Symeon, nach Eusebius (Kirch.-Gesch

Ergab die hl. Schrift für die Aeiparthenie der Mutter des Herrn hohe Wahrscheinlichkeit, so bringt die Ueberlieferung volle und unausweichliche Gewißheit. Selbst Origenes und Tertullian, welche wir oben rügen mußten, finden wir hier auf dem rechten Pfade, denn man thut dem letztern Unrecht, wenn man ihn in diesem Stücke des Dissenses bezichtigt. Alle orthodoxen Lehrer bezeugen dann Mariens stete Jungfräulichkeit mit einhelligem Munde, so daß Einzelzeugnisse hier unnöthig erscheinen. Aber sie bezeugen nicht nur dieselbe, sondern begründen sie auch, indem sie in Anschluß und auf Grund der biblischen Thatsachen und der Würde der Gottesmütter die moralische Unmöglichkeit verletzter Virginität trotz des Fortbestandes gesetzmäßiger Ehe, auch nach der Geburt Christi, auch auf Seiten Josephs darlegen, und dann weiter auf den überlieferten Glauben sich berufen, gemäß dem die Bezeichnung der Mutter des Herrn als **der** Jungfrau *κατ᾽ ἐξοχήν* wie unzertrennlich mit ihr verbunden (schon im apostolischen Glaubensbekenntnisse) fast zu einem

---

3, 11 und 4, 22 heißt er *ὁ τοῦ Κλωπᾶ*, des Klopas Sohn, wie Jacobus und Joses, bei Mark. 15, 40 in Vergleich mit Joh. 19, 25, sieh weiter unten), ob er aber dieselbe Person mit dem Apostel Simon (dem Kananiten oder Zeloten), bleibe dahin gestellt. Unwahrscheinlich ist es, daß der noch übrige „Bruder des Herrn", Joses, mit dem Ap.-Gesch. 1, 23 von der Gemeinde neben Mathias aufgestellten Kandidaten des Apostolates, Joseph, zusammenfalle, da die Namen nur nach der Vulg., nicht nach dem Urtexte stimmen. In der Frage nach dem Verwandtschaftsgrade dieser Brüder des Herrn mit der Mutter Christi kommt biblisch vor Allem in Betracht, daß nach den Synoptikern Matth. 27, 56 und Mark. 15, 40 verglichen mit Joh. 19, 25 von den unter dem Kreuze stehenden Weibern die „Maria des Jacobus (bei Mark. mit dem Zusatze: des Jüngern) und Jose's Mutter" (*ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Ἰωσῆ μήτηρ,* man berichtige die Interpunktion der Vulg.) offenbar dieselbe ist, welche bei Johannes Maria, Schwester der Mutter Jesu und *ἡ τοῦ Κλωπᾶ* (nicht Cleophae, wie die Vulg. hat, welche denselben mit dem Kleopas Luk. 24 identificirt; *Κλεοπᾶς* ist Abkürzung von *Κλεόπατρος* wie *Ἀντιπᾶς* von *Ἀντίπατρος; Κλωπᾶς* ist semitischer Währung, entsprechend dem חַלְפַּי oder אַלְפַּי mit härterer Aussprache des anlautenden Gutturals, sonst *Ἀλφαῖος*; also „die Gattin — nicht Tochter, weil Jacobus der Alphäide ihr Sohn — des Klopas oder Alphäus") genannt wird. Hieraus ergibt sich das unzweifelbare Resultat, daß „die Brüder des Herrn" Söhne der Mutterschwester Jesu und des Klopas (Alphäus), und also von Mutterseite leibliche Vettern Jesu waren. Daß zwei Schwestern gleichen Namen führten, war nicht unerhört, und kann durch Beispiele selbst aus der Profangeschichte erläutert werden. Zur Bestätigung dient, daß Eusebius (K.-G. 4, 22) den Vater

Eigennamen derselben geworden, so daß jeder Gläubige, wenn Christi Mutter Maria genannt werde, fast unwillkürlich in Herz und Mund das Epitheton der Jungfrau zugeselle, wie denn auch die in der alten Kirche so hoch geschätzte und mit kirchlichen Ehren bevorzugte Jungfräulichkeit um Gottes willen von ihr abgeleitet und auf sie zurückbezogen werde. Daher denn auch schon frühzeitig in der Kirche zum Namen Mariens das Attribut der ἀείπαις und ἀειπαρθένος officiell beigefügt ward, welches endlich auf der 5. allgemeinen Synode dogmatische Sanktion fand. — Die allgemeine Ueberzeugung der altchristlichen Kirche wird um so deutlicher hervorleuchten, wenn wir den im Ganzen geringen Widerspruch, den diese Wahrheit in alter Zeit bei den Häretikern gefunden hat, schließlich erwägen wollen. Ein Theil der Apollinaristen und die Eunomianer werden von den Vätern dieser Lästerung (so sagen sie) beschuldigt. Was es auch mit dieser Beschuldigung auf sich haben möge, der Charakter dieser Häresien läßt solche Leugnung der ewigen Virginität Mariens

---

des zweiten Bischofs von Jerusalem, Symeons, den Klopas, den θεῖος (d. i. Vater- oder Mutterbruder) des Herrn nennt. Wenn aber derselbe Geschichtsschreiber (K.-G. 3, 11) nach Hegesippus den Klopas den Bruder Josephs nennt, so würden, falls diese Angabe richtig, auch nach dieser äußerlich gesetzlichen Seite die „Brüder des Herrn" seine Vettern sein; und müßte dabei angenommen werden, daß zwei Brüder — Joseph und Klopas oder Alphäus — zwei Schwestern — die Mutter Christi und die Mutter der „Brüder des Herrn" — geehelicht hätten, was freilich gerade kein unerhörter Fall ist. — Spätere Kirchenschriftsteller (s. Epiphanius, *haer.* 78 und Cyrill v. Alex. *Glaphyra*) haben zwar ein anderes Expediens aufgestellt in der Annahme, daß Joseph zur Zeit, wo er die Mutter Christi ehelichte, bereits Wittwer gewesen, und mit seiner verstorbenen Gattin Kinder beiderlei Geschlechts (Mark. 6, 3 f.) erzeugt habe, so daß die oftgenannten „Brüder des Herrn" leibliche Halbbrüder Jesu gewesen; allein diese Auffassung, wie sie denn gerade mit der allerältesten Tradition collidirt, scheint wegen Unkenntniß des alttestamentlichen Sprachgebrauches nur erdacht, um den Namen der „Brüder" vollends zu sichern, und ist daher aufzugeben. Wenn es aber Eus. K.-G. 2, 1 von Jacobus heißt, daß er τοῦ Ἰωσὴφ ὠνόμαστο παῖς, so verstehe ich das so, daß derselbe als Sohn Josephs (dessen Neffe er eigentlich war) galt, um sein Attribut als sogenannter „Bruder des Herrn" zu verificiren; zumal derselbe Historiker (a. O. 4, 22) nach Hegesippus den Nachfolger dieses Jacobus im Episcopate von Jerusalem, den Symeon, Klopas' Sohn, den zweiten oder andern Neffen (δεύτερος ἀνεψιός) des Herrn nennt, mit unverkennbarer Bezugnahme auf den ersten, eben den Jacobus, „Bruder des Herrn".

nicht unwahrscheinlich finden, denn wenn die Apollinaristen die menschliche Natur Christi verstümmelten (oder gar S. 82 den Leib Christi in doketischer Weise nur als durch den Schooß Mariä hindurchgegangen auffaßten) und wenn die Extremsten unter den Arianern den Sohn Mariens für kaum mehr als einen bloßen Menschen ansahen: in beiden Fällen ward Maria so tief herabgesetzt, daß dann freilich das Ordinäre auch als das Annehmbarste erscheint. Weiterhin gab es aber auch in jener Zeit Häretiker, bei denen gerade die Annahme, daß Maria in gewöhnlichem Eheleben von Joseph Kinder geboren habe, die irrige Thesis ausmachte. Wir lesen von solchen bei Epiphanius (*haer.* 78), der sie Antidikomarianiten nennt, ohne daß aus seinem Berichte klar würde, ob unter diesem Namen eine eigene häretische Partei zu verstehen, oder aber sporadische Gegner unseres Lehrstückes von ihm mit diesem Gesammtnamen belegt seien. Wohl das Letztere ist anzunehmen, denn schwerlich würden christliche Häretiker sich einen solchen Namen (*ἀντίδικοι Μαρίας* = solche, welche mit M. einen Rechtsstreit führen) beigelegt oder auch gefallen lassen haben. — Aber gegen Ende des vierten und zu Anfang des fünften Jahrhunderts erwuchsen unserer Lehre geschichtlich bekanntere Gegner an Helvidius, Jovinian und Bonosus. Unter den dreien der berufenste war Jovinian, ein entlaufener Mönch, welchen grundsätzlicher Haß gegen die Jungfräulichkeit (ja gegen alle Enthaltsamkeit, ein Haß, der an Sensualismus streifte und ihm den Beinamen eines „Epicurus Christianorum“ einbrachte) zu solcher Behauptung veranlaßte. Aus seiner Widerlegung durch den heil. Hieronymus (*adv. Jovinian.*) ersehen wir, daß er zu Gunsten seiner Behauptung nur die schon oben erledigten biblischen Bedenken vorbrachte. Einfluß auf das christliche Volk konnten solche Männer zu der Zeit nicht mehr gewinnen; und zu einer häretischen Genossenschaft kam es nicht. — Sehr begreiflich daher, daß im frommen, glaubenstreuen Mittelalter von einer Bezweifelung der ständigen Virginität der hochgepriesenen Gottesmutter nicht mehr Rede sein kann; wer an ihrer Ehre in solchem Maße sich vergriff, hätte gewiß damals beim christlichen Volke für ein wahres Scheusal gegolten. Erst der neuesten außerkirchlichen Theologie in ihrer theils ultrarationalistischen, theils pantheistisch-mythischen Richtung blieb es vorbehalten, auf die alten Einreden natürlich unter Vorgabe

biblischer Anstände zurückzugreifen; während doch wohldenkende protestantische Theologen der gläubigen Richtung nicht nur jene biblischen Bedenken nicht theilen, sondern auch, obwohl sie die Auktorität der Ueberlieferung verwerfen und den religiösen Werth der Virginität nicht anerkennen, blos von dem Standpunkte der hl. Schrift aus die ewige Jungfräulichkeit der Mutter Christi höchst wahrscheinlich finden. Ehre ihrem Zartsinn! Wir haben keinen Anlaß, auf die genugsam erörterten biblischen Bedenken zurückzukommen.

* Eine vollständige Mariologie konnte selbstredend in dieser Schrift, welche sich darauf beschränken muß, das Leben Mariä in dem Umfange dogmatisch zu beleuchten, als es zur Menschwerdung des Sohnes Gottes in unmittelbarer Beziehung steht, weder beabsichtigt noch gegeben werden. Nur über Mariens Eintritt ins Leben und Austritt aus demselben möge hier eine Bemerkung stehen. Rücksichtlich des erstern ist ihre, lange als fromme Meinung geschätzte, sündenlose Empfängniß seit 1854 endgültig dogmatisirt: die Lehre von der Erbsünde, welche die unbefleckte Empfängniß als einen Ausnahmefall von ihrer Allgemeinheit zu betrachten hat, findet Anlaß, diese dogmatische Wahrheit darzustellen. (Sieh unsere Urgeschichte S. 200 ff.) Was aber ihren Austritt aus dem Leben anbelangt, so hat dieselbe dogmatische Stelle auch nachzuweisen, daß Maria unbeschadet ihrer fleckenlosen Empfängniß dennoch insofern in das Erbe des sündigen Adam verwickelt war, daß sie dem seit dem Sündenfalle im Paradiese unser Geschlecht beherrschenden Gesetze des Todes unterstand. Debitum mortis contraxit. Sie mußte, wie wir Andern auch, der Natur diesen Sold abtragen. Daß sie aber eines natürlichen (nicht gewaltsamen) Todes gestorben, dafür tritt, obwohl die heil. Schrift bekanntlich über ihr Lebensende nicht berichtet, die Ueberlieferung mit völliger Sicherheit zeugend ein; den nähern Anlaß ihres Sterbens finden aber die christlichen Lehrer der Gottseligkeit, nicht weil es also bezeugt wäre, sondern weil es in der Natur der Sache liegt, in ihrer unermeßlichen sehnsuchtsvollen Liebe zu Gott überhaupt und zu ihrem göttlichen Sohne insbesondere, welche Liebe den zarten Faden, der sie nach dem Heimgange

ihres Sohnes noch an das zeitliche Leben band, allmählich auflösete. Mindern dogmatischen Belanges, obwohl keineswegs völlig außer der Tragweite desselben, ist Mariens leibliche Aufnahme in den Himmel oder die schon erfolgte Auferstehung derselben; denn wie diese sich aus innern speculativen Gründen empfiehlt (s. Eschatol. S. 310 f.), so steht ihr auch einige, obwohl unseres Erachtens doch nicht völlig entscheidende, positive Bürgschaft zur Seite.

Die

Erlösung in Christo Jesu

nach der Lehre der katholischen Kirche

dargestellt

von

Dr. J. H. Oswald,
Professor am königl. Lyceum Hosianum zu Braunsberg.

Zweite verbesserte Auflage.

II. Band.

Soteriologie, oder Lehre vom Erlösungswerke.

Mit Erlaubniß des Hochwürdigsten Bischofs von Paderborn.

Paderborn und Münster.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1887.



Inhaltsverzeichniß.

Zweiter Abschnitt.

Die Soteriologie, oder Lehre vom Erlösungswerke.



Die Soteriologie.



Zweiter Abschnitt.

Die Soteriologie oder Lehre vom Erlösungswerke.

Eingang und Uebersicht.

§ 1.

1. Während im ersten Bande unserer Schrift der Urheber des Werkes der Erlösung geschildert ward, schreitet unsere Darstellung nunmehr zum Werke selbst voran. Weil „in keinem Andern das Heil (σωτηρία), und den Menschen unter dem Himmel kein anderer Name gegeben ist, in welchem sie gerettet werden sollen (Ap.-Gesch. 4, 12, als im Namen Jesu Christi, V. 10)“, so geht die Christologie des vorigen Bandes nunmehr in die Soteriologie über: die Heilung d. i. Rettung des in Adam gefallenen Menschengeschlechtes in ihrer objektiven Thatsächlichkeit ist ja das Werk des Gottmenschen während seines irdischen Lebenslaufes. Gewöhnlich aber heißt es die Erlösung und er daher der Erlöser.[1]) Wenn nun wegen des unzertrennlichen Zusammenhanges zwischen der Person und ihrem Wirken

---

[1]) Während die eine Reihe biblischer Bezeichnungen: griech. *σώζειν, σωτήρ,* lat. salvare, salvator sich ganz allgemein haltend unsere Rettung als in Christi Thätigkeit begründet anzeigt, deutet die andere Reihe, griech. (ἐξ)*αγοράζειν, λυτροῦν* (-*οῦσθαι*), *λυτρώτης* mit dem *λύτρον,* lat. *redimere, redemptor* mit dem *pretium* (redemptionis) einerseits durch ihren etymologischen Sinn des Loskaufes oder der Erledigung (des Gefangenen, Schuldbehafteten) schon genauer auf die juridische Seite im Werke Christi (Genugthuung), anderseits aber, sobald man als Loskaufssumme (Lösegeld, pretium) Christi Opferblut hinzunimmt, auf das hieratische Moment (Sühnung) in demselben hin. Die gr.-lat. Bezeichnungen dieser zweiten Klasse entsprechen den alttestamentlichen גָּאַל, גֹּאֵל und פִּדְיוֹן, פָּדָה cet., wovon die einen mehr auf den Wiedereinkauf eines entäußerten Besitzthums (auch auf die Blutrache als repetere sanguinem), die andern mehr auf Erledigung des

die Christologie bereits mehrfach, auf die Soteriologie vorgreifend, diese Verbindung anzudeuten hatte, so wird die letztere um so häufiger auf die erstere zurückgreifen müssen, als in der Person Christi und nur in ihr die Bedingungen sich verwirklicht haben, welche die Ausführung eines solchen Werkes ermöglichten. So bestimmen und durchdringen sich freilich beide Lehrstücke gegenseitig, um erst in wechselweiser Beleuchtung ihr volles Verständniß zu finden; gleichwohl rechtfertigt, ja empfiehlt sich ihre gesonderte Behandlung eben so sehr durch den Unterschied des Seins (esse in se) vom Thun (esse secundum quid), als sie in der Erlösung selbst, diese nach ihrem Ausgangs- und Zielpunkte zugleich gefaßt, ihre beiden gemeinsame Mitte finden.

So selbstverständlich diese Zweitheilung der gesammten Erlösungslehre zu sein scheint, so könnte man doch, wenn man die Christologie auf die göttliche That der Menschwerdung und die Soteriologie auf die gottmenschliche der (stellvertretenden) Genugthuung

Gefangenen gehen. — Hochinteressant sind auch die sprachlichen Ausdrücke, welche auf germanischem Gebiete für den christlichen Erlösungsbegriff verwendet worden sind. Es sind ihrer vier, welche sich dialektisch und zeitlich mannigfach vertheilen. Der erste lautet in goth. Form *nasjan* ptc. *nasjands* = unserm „nähren“, dessen Immediat nisan = „(ge)nesen“. Bei Ulfilas ist dies die eigentliche Bezeichnung, der Heiland ist ihm „nasjands“ u. s. w. Weder *hailjan* (hailjands), noch *uslausjan* (Gal. 1, 3 ist es nicht specifisch und übersetzt nur *ἐξαιρεῖσθαι*), die er beide kennt, aber nur von körperlicher Heilung bezieh. von sonstiger Befreiung gebraucht, verwendet er auf die Thätigkeit Christi zu unserm Heile. Dieselben Ausdrücke kommen nun freilich auch noch in den ältesten ahd. und altnd. Documenten, dort als *nerrien, nerriend,* hier als *narean, neriend* von Christo und seiner Thätigkeit gebraucht vor. Daneben aber auch schon, jedoch mehr nd. als hd., die zweite Bezeichnung hd. *heiljan* (heilan) und *heiljand* (heiland), nd. als *helean* und *heleand* (heliand), von welchen unsere nhd. Sprache, indem sie das Verb „heilen“ in seiner Bedeutung auf die Herstellung des Körpers beschränkte, das part. Substantiv in seiner alterthümlichen Form „Heiland“ sich bis zur Stunde im gestempelten christlichen Sinn erhalten hat. Das dritte Wort goth. *uslausjan,* altnd. *alosian,* ahd. *urloesien,* unser „erlösen“, obgleich schon früh auf deutschem Gebiete christlich bezogen, hat doch erst allmählich bei uns die andern Ausdrücke verdrängt, dies wohl deswegen, weil es sich in etymologischer Bedeutung näher dem kirchlichen „redimere“ cet. anschloß. Der vierte Ausdruck endlich ist ausschließlich nordgermanisch oder scandinavisch; dän. *frelse* vom Werk, *frelser* von der Person Christi, schw. eben so *frälsa* und *frälsaere*, schon anord. *frjalsa* und *frjalsari.* Alle stammen vom goth. *freihals* (*ἐλευθερία*), ahd.

in aller Strenge beschränkt, Anlaß genug finden, zwischen die eine als die erste und die andere als die zweite Oekonomie ein Mittelstück einzuschieben; es ist die Erwägung des irdischen Lebens Christi, was wir meinen. So geschieht es nun auch von manchen Theologen, welche nach der Inkarnationslehre von den „Mysterien des Lebens Christi" handeln. Wohl treffen freilich in den einzelnen Momenten des irdischen Wandels unseres Herrn viele Begebenheiten zu, welche auch für die Dogmatik von Belang sind. Allein so wie schon die Christologie sich nicht auf die That der Menschwerdung beschränkte, sondern auch den Menschgewordenen schildernd für die wichtigern Momente im Leben Jesu den Maßstab der dogmatischen Beurtheilung angab, so wird auch die Soteriologie, obschon sie im Tode Christi am Kreuze, welcher die Genugthuung vollzog, ihren Höhepunkt findet, doch auch voraufgehende und nachfolgende Momente im Leben Jesu, weil auch sie nicht ohne alle soteriologische Bedeutung sind, in Rücksicht zu nehmen haben. Damit ist aber die dogmatische Seite des

---

frihals (Adjektiv liber), d. i. liberum collum seu caput habens. Der Ausdruck wird nordisch gern vom abgabenfreien Grundbesitz, dessen Lasten also gelöset sind, gebraucht. Man sieht, es kehrt auch hier die rechtliche Anschauung wieder. — Will ich noch einige der mir bekannten Sprachen in Absicht auf den christlichsten aller Begriffe durchmustern, so möge die Sprache, zu welcher ich nach meinem jetzigen Domicil in näherm Bezug stehe, die altpreußische vortreten. Sie drückt „erlösen" durch *isrankit* aus, unbedenklich von ranka „Hand" im Sinne von „aushändigen, aus den Händen reißen" abzuleiten. Zu ihr stimmen diesmal nicht die sonst nächstverwandten Idiome, das litauische und das lettische, sie gehen vielmehr von der Vorstellung des Kaufes — *pirkti* — aus, und „erlösen" heißt ihnen *atpirkti* (erkaufen), der Erlöser lith. *atpirktojis*, lett. *atpirktais*. Aehnliche Bewandtniß hat es mit den beiden hauptsächlichern westfinnischen Sprachen, dem Suomi und dem Estnischen. Suomi und mutatis mutandis Estnisch: *lunasta*—redimere, *lunastaja*—redemptor, *lunas* (auch lunnas)—pretium entsprechen dem Sinne nach den beigesetzten lat. Wörtern; denn das Subst. *lunnas*, von dem sie ausgehen, bedeutet „Lösegeld" und nichts Anderes. Wenn dies nun auch noch nicht die Wurzel sein kann, so möchte ich es doch für original und und nicht (mit Ahlquist) für ein Lehnwort aus dem schw. *lön*, unserm „Lohn", halten, weil das altschw. Wort in solchem Sinne nicht vorkommt. — Das Ungarische endlich mit seinem *idvezit*, *-tó* (von idves, Seligkeit) hält sich wieder allgemein, ebenso mit dem *szabadit*, *-tó* (von *szabad*, frei, wohl slavischen Ursprungs); dagegen mit seinem *megvált*, *-tó* (erlösen, Erlöser) lenkt auch es wieder auf die juridische Begriffsfassung ein, wenn das Verbum unmittelbar an *váltó* Wechsel im Sinne von cambium anknüpft. Doch mehr als genug.

irdischen Wandels Christi erschöpft, die rein geschichtliche fällt einerseits der Exegese, anderseits der Ascese zu. Es bleibt also bei der Zweitheilung der Erlösungslehre.

2. Wenn wir die Christologie der Soteriologie voranstellten, so war diese Anordnung allerdings innerlich in der Natur der Sache, in dem Verhältniß der Person zum Werke hinreichend begründet. Allein die Priorität der erstern vor der letztern hat dennoch auch noch einen äußern geschichtlichen Anlaß. Die Soteriologie ist nämlich kirchenamtlich und daher dogmatisch längst nicht so entwickelt und ausgebildet, als die Christologie, deren Detailbestimmungen daher vielfach für jene hodegetisch maßgebend sein und also vorausgeschickt werden müssen. Man sehe sich nur die öffentlichen Symbole der Kirche an. So ausführlich sie über die Person Christi handeln, so heißt es doch, gilt es sein Werk, selbst in dem größern einfach nur: „der unseretwegen und unseres Heiles wegen vom Himmel herabgestiegen ... der auch für uns gekreuzigt, gestorben, begraben ist, und auferstand". „Für uns also und unseretwegen", wird gesagt, sei die erste wie zweite Oekonomie erfolgt, das ist einfach die symbolische Lehre der Kirche über das Werk Christi und seine Bedeutung. Wohl haben wir freilich darin den Kern und die Substanz der Sache, aber die nähern Erläuterungen vermissen wir dennoch. Auch in der patristischen, an Controversen über die Person Christi so überreichen Periode ward über Christi Werk gar wenig theologisirt. Man begnügte sich mit der biblischen Darstellung, daß Christus für uns gestorben und sterbend unsere Sünde getilgt, in seinem Opfer am Kreuze die Welt mit Gott versöhnt habe. Kaum daß in damaliger Zeit irgend eine Controverse über die Natur jenes Werkes aufgetaucht ist. Und wenngleich wir schon in jener Periode deutlich genug die beiden Richtungen, nach welchen die wahre Lehre durch den häretischen Gegensatz gefälscht werden kann, gewahren, nämlich einerseits die pelagianische, anderseits die gnostisch-manichäische, d. h. in philosophischer Ausdrucksweise die rationalistische und pantheistische, so fanden doch beiderlei Tendenzen weit mehr ihr eigentliches Feld in der Lehre von der subjektiven Erlösung, d. h. von der Rechtfertigung, als in der Lehre von der objektiven, welche wir hier behandeln. Sorgfältig und eingehend dagegen ward die Theorie der Erlösung, insbesondere deren Mittelpunkt, die Genugthuung, in den

Schulen des Mittelalters durchsprochen, allein bis zu kirchlichen Entscheidungen ist doch auch damals die Discussion nicht gediehen. Und da nun auch die Reformatoren des 16. Jahrhunderts, unbedeutende Irrungen abgerechnet, keinen förmlichen Gegensatz zum kirchlichen Lehrbegriff in dieser Materie aussprachen, so begnügte sich auch das Tridentinum mit gelegentlichen Aeußerungen über unsere Erlösung in Christo Jesu, welche, so sorgfältig sie aufzuheben sind, die kirchliche Auffassung doch mehr voraussetzen als aussprechen. — Erst als die einseitige Hervorhebung des Göttlichen im Christenthume auf Seiten der Reformatoren im Verlaufe der Zeit in ihr Gegentheil, die eben so einseitige Hervorhebung des Menschlichen in demselben umschlug, ward die Lehre von der Erlösung, insbesondere aber die von der Genugthuung Christi ihres eigentlichen Gehaltes entleert, zunächst durch den Socinianismus, zu welchem der vulgäre Rationalismus des vorigen und auch noch des laufenden Jahrhunderts den Chorus macht. In der erlösenden Thätigkeit Christi ward schlechthin das Merkmal der Stellvertretung in Abrede gestellt. „Christus hat für uns gelitten und ist für uns gestorben“ heißt in dieser Erlösungstheorie nichts weiter als: es ist das zu unserm Nutzen geschehen, insofern Christus, der bloßer Mensch war, die Wiederbegnadigung des sündigen Menschen, die jedoch, in keinem innern und wirksamen Zusammenhange mit seiner Thätigkeit stehend, lediglich in der Güte und Barmherzigkeit Gottes wurzelt, der Menschheit verkündigt, und dabei zugleich in Wort und Beispiel dem also entsündigten Menschen die Richtschnur eines Gott wohlgefälligen Wandels angezeigt hat. Die ganze Bedeutung der erlösenden Thätigkeit Christi schrumpft hier ein auf die Verwaltung seines Lehramtes (in Wort und Beispiel), vom Priesterthum, welches sühnt und versöhnt, ist keine Rede, und selbst der Tod des Herrn am Kreuze wird seines priesterlich-sühnenden Gehaltes beraubt und nur als letztgültiger Akt der Beglaubigung für die Wahrheit seines Lehrwortes angesehen. Damit ist nicht nur der kirchliche Genugthuungsbegriff vollends beseitigt, sondern es müssen auch die biblischen Aussagen, welche Christum den Heiland der Welt nennen, ihm die Aussöhnung derselben mit Gott beilegen, sein Blut als den Kaufpreis bezeichnen, mit welchem er uns erkauft hat von der Sünde, in einem höchst abgeschwächten und uneigentlichen Sinne verstanden werden. Später mehr darüber, wo dann auch gezeigt

werden ſoll, daß mit der Leugnung der wahren Natur der Erbſünde, in welches wie der Pelagianismus ſo auch deſſen moderner Revivant ſein πρῶτον ψεῦδος hatte, keine andere Weiſe der Erlöſung mehr haltbar blieb. Dieſer Socinianismus, oder, wie heut zu Tage richtiger geſagt wird, dieſer Rationalismus iſt der Hauptgegner unſeres Dogmas, den wir bei deſſen Erörterung beſtändig werden ins Auge zu faſſen haben.

3. Anlangend die Diatheſe des zu behandelnden Stoffes iſt von der ſchon im Anfange unſeres Werkes ausgeſprochenen Bemerkung auszugehen, daß die Erlöſung in Chriſto Jeſu ſich näher als Genugthuung für die Sünde der Menſchheit präciſirt. Wenngleich nämlich als möglich eingeräumt werden mag[1]), daß Gott den ſündigen Menſchen einfachhin aus purem Erbarmen wieder zu Gnaden aufnahm, ſo hat doch ein ſolcher modus restituendi der göttlichen Weisheit

---

[1]) Obſchon wir die Schlichtung dieſer bekannten Controverſe nicht mit zu unſerer Aufgabe zählen, ſo wollen wir doch dem Leſer unſere unmaßgebliche Meinung nicht vorenthalten. Gegenwärtig wird von den Theologen durchweg die Auffaſſung vertheidigt, daß Gott keineswegs den Sünder ſtrafen und Genugthuung fordern müſſe. Der hl. Anſelm (vgl. *Cur Deus homo* I. c. 12) u. A. waren der gegentheiligen Anſicht. Ueber das Strafen-können darf nicht geſtritten werden. Niemand verletzt den Andern, der von ſeinem Rechte Gebrauch macht. Unfraglich wird durch die Sünde das göttliche Recht verletzt, und Gott kann es geltend machen. Anderſeits iſt eben ſo gewiß, daß es nicht gegen die Gerechtigkeit ſtreitet, vom eigenen Rechte abzuſtehen (juri cedere). Die einfache Condonation der Sündenſchuld collidirt ſohin nicht mit der göttlichen Gerechtigkeit; woraus die Theologen durchweg folgern, daß Gott nicht ſtrafen mußte, ſondern Nachlaß ohne weiters eintreten laſſen konnte. Indeß ſcheint mir, daß hier weniger auf die Gerechtigkeit als auf die Heiligkeit Gottes recurrirt werden ſollte. Als der Heilige iſt Gott der Bürge für die durch die Sünde verletzte ſittliche Weltordnung. Gott kann dieſe nach der ethiſchen Beſtimmtheit ſeines Weſens nicht fallen laſſen; und die Herſtellung der Ordnung muß ſich naturgemäß in der Beſtrafung ihres Störenfriedes bekunden. Gott würde freilich nicht ungerecht gegen den Sünder, wenn er ihn ſtraffrei ließe; aber er würde, ſcheint mir, ungerecht gegen die in ſeinem heiligen Weſen grundgelegte ſittliche Weltordnung. Daraus möchte ich die Folgerung ziehen, daß im Allgemeinen Gott allerdings beſtrafen müſſe, wenngleich daraus die Nothwendigkeit der Forderung einer titulo juris genügenden Gegenleiſtung noch keineswegs ſich ergibt. Wie dem aber auch ſein möge: Gott kann ſtrafen kraft ſeines ſouverainen Rechtes; er ſtraft thatſächlich nach der beſtimmten Lehre der Offenbarung; daß er geradezu ſtrafen, und zwar das Vollmaß der gebührenden Strafe verhängen müſſe, möchte ich nicht behaupten.

nicht beliebt; in ſeiner Gerechtigkeit hat der durch die Sünde der Menſchen gekränkte Gott vollen, nach der Satzung der Schuld wie der Strafe die Sünde ausgleichenden, Erſatz für die ihm angethane Unbild gefordert, auf Grund deſſen er allein den Menſchen wiederbegnadigen wollte. Und weil die gefallene Menſchheit ſelbſt zu ſolcher Erſatzleiſtung völlig untauglich war, ſo iſt eben, um an ihrer Statt den Erſatz zu leiſten, Gottes Sohn durch die Menſchwerdung in das Geſchlecht der Menſchen eingetreten, und der Gottmenſch Chriſtus Jeſus hat in ſeinem irdiſchen Leben den geheiſchten Erſatz erbracht. Das und nicht Anderes will es bedeuten, wenn die Kirche lehrt: Chriſtus hat für uns genuggethan. Die Genugthuung und zwar die ſtellvertretende, auf welche die erlöſende Thätigkeit unſers Herrn ſich genauer präciſirt, iſt daher der erſte Gegenſtand unſerer Betrachtung, den wir im erſten Hauptſtücke abmachen wollen. — Allein, wenn auch die erlöſende Thätigkeit Chriſti weſentlich eine für uns genugthuende iſt, alſo daß Genugthuung und Erlöſung mit einander vertauſcht werden dürfen, ſo hat dennoch die Geſammtthätigkeit Chriſti zu unſerm Heile einen etwas weitern Umfang. Sofern daher unter Erlöſung mit Recht jene Geſammtthätigkeit verſtanden wird, greift ihr Begriff über die Genugthuung hinaus. Es iſt nämlich, wie ſpäter auszuführen, durch die Art und Weiſe, in welcher die von Chriſto objektiv vollbrachte Erlöſung ſubjektiv von den Menſchen angeeignet und an ihnen ausgeführt werden ſollte, bedingt, daß derjenige, welcher für die Menſchen die Genugthuung leiſtete, auf Grund deren ſie entſündigt und wiederbegnadigt werden ſollten, zugleich auch in Wort und That der höchſte Lehrer der den Menſchen auf Seiten Gottes zugedachten Offenbarungswahrheit ſei, die daher durch ihn ihr letztes und abſchließliches Stadium erreichen mußte; und iſt zugleich bedingt, daß derſelbe der oberſte Herr und Geſetzgeber ſei in der von ihm begründeten Heilsanſtalt, in welcher jene Aneignung und Ausführung zu geſchehen hat. Die hierauf bezügliche Thätigkeit des Erlöſers bekundet ſich in zwei ſogenannten Aemtern, welche Chriſtus begleitete: das Lehr- oder prophetiſche Amt und das königlich-richterliche Amt. Die ſatisfaktive Thätigkeit des Heilandes ſelbſt aber gewinnt, wie auch ſpäter erwieſen werden ſoll, namentlich durch die beiden Merkmale der Stellvertretung und der blutigen Sühnung, im ſtrengen Sinne die opfermäßige (hieratiſche)

oder priesterliche Signatur. Hieraus ergibt sich als drittes unter den großen Aemtern Christi das hohenpriesterliche. In dieser dreifachen Beamtung (tria Christi munia) läßt sich die gesammte Erlösungsthätigkeit Christi zusammenfassen. Im zweiten Hauptstücke werden wir daher von den drei Aemtern Christi handeln. Scheint damit eine wenigstens partielle Wiederholung aus dem ersten ausgedrückt zu werden, so übersehe man doch nicht, daß die Genugthuung ihrer Wichtigkeit wegen vorab und apart in möglichster Fernhaltung ihrer hieratischen Färbung, nach welcher sie den beiden andern Beamtungen Christi im zweiten Hauptstücke zur Seite zu stehen kommt, behandelt zu werden verdient. Allerdings arbeitet das erste Hauptstück dem zweiten vor, aber überflüssige Wiederholung wird durch die völlig andere Beleuchtung, in welcher im letztern die satisfaktorische Thätigkeit angeschauet wird, schon zu vermeiden sein. — Im dritten und letzten Hauptstücke wird dann passend, indem es Ziel und Ende der erlösenden Thätigkeit Christi zusammenfaßt, das Verhältniß der objektiven zur subjektiven Erlösung oder zur Heiligung vorgelegt, ein Gegenstand, der so wie er die Lehre von der Erlösung vollends abschließt, eben so auch den Uebergang zur Lehre von der Heiligung vermittelt. — Die weitere Diathese des Stoffes soll, wo sie nicht genugsam für sich selbst spricht, je am geeigneten Orte gegeben werden.

Kann der ganze Lehrgehalt des Christenthums als Heilswahrheit gekennzeichnet werden, so hat dieser dogmatische Traktat auf solche Benennung, wie es schon sein Name Soteriologie sagt, den allerersten Anspruch. Die Lehre von der Erlösung der Menschheit in Christo Jesu ist das christliche Dogma *κατ᾽ ἐξοχήν*, ist das allerchristlichste Lehrstück.

I. Hauptstück.

Die Genugthuungstheorie.

Erster Absatz: Die stellvertretende Genugthuung Christi in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit.

§ 2.

1. Begriff der Genugthuung. — „Es ist ein Gott, und auch ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus, der sich selbst hingab zum Lösegeld für Alle — ein Zeugniß zur bestimmten Zeit, für das ich zum Herold und Boten gesetzt bin, der Völker Lehrer in Glauben und Wahrheit“ (1. Tim. 2, 6). Mit diesen so nachdrücklichen, als erhabenen Worten des großen Apostels wollen wir die Geheimnißlehre, auf welche die Aussage des Psalmisten „Barmherzigkeit und Wahrheit kommen sich entgegen, Gerechtigkeit und Friede küssen sich (Ps. 84, 11)“ in eminentestem Sinne Anwendung findet, eröffnen. Während nämlich die Genugthuung Christi, deren Wortlaut überhaupt der hl. Schrift völlig fremd ist, auch sachlich von ihr meist in der freilich eindringlichern Färbung, welche sie in der hieratischen Auffassung annimmt, beschrieben wird, enthält jene paulinische Ergießung nicht nur allseitig die wesentlichen Merkmale derselben, sondern sieht auch von ihrer hieratischen Gestaltung, welche wir einstweilen auszuschließen uns bemühen, so ziemlich ab; kaum daß der Ausdruck „Mittler“ und dieser noch nicht einmal nothwendig an solche Auffassung erinnert. Die Genugthuungslehre als solche ist überhaupt Ergebniß theologisch-wissenschaftlicher Arbeit, welches dann von dem kirchlichen Lehramte recipirt ward. Aber weil auch dies mehr stillschweigend und bestätigend, als vorgreifend und eingehend geschehen, so sehen wir uns gleich im Anfange unserer Aufgabe, wo es sich um die Begriffserklärung der Genugthuung handelt, in der Lage, nicht unmittelbar auf kirchenamtliche Sanktion uns berufen zu können. So wollen wir uns denn an die nächstfolgende Instanz wenden, an jene Auktorität uns anlehnend, welche, wenn auch nicht geradezu inappellabel, doch in der Kirche im höchsten Maße gewerthet wird. Wir meinen den römischen Katechismus. Derselbe gibt (P. 2 *de sacr. poenit.* 85) von der Genugthuung

die Verbalerklärung: satisfactio est rei debitae integra solutio. Volle Zahlung der Schuld wäre also die Genugthuung. Und in Bezug auf die Genugthuung Christi heißt es dort: Satisfactio nihil aliud est, quam injuriae alteri illatae compensatio; satisfacere significat alteri tantum praestare, quantum irato animo ad ulciscendam injuriam satis esse possit. Sehen wir nun näher zu. Offenbar ist Genugthuung kein absoluter, sondern ein relativer Begriff, welcher als Correlat sich gegenüber ein anderes Extrem oder Verhältnißglied heischet, zu dem er sich verhält wie Gegensatz zum Satz, Gegenwucht zur Wucht, oder Reaktion zur Aktion. Da nun zur Genüge dann und dort ist, wann und wo nichts fehlt oder mangelt, so setzt demnach die Genugthuung als ihr Correlat einen Mangel, d. i. eine Verletzung, Beschädigung, Beeinträchtigung voraus, welcher eben durch die Genugthuung ausgeglichen werden soll, damit zwischen beiden Gliedern das rechtmäßige Verhältniß sich herstelle. Bei der dogmatischen Genugthuung, um so zu sagen, sowohl der menschlichen in der Lehre vom Bußsakramente, als auch der gottmenschlichen in der Soteriologie handelt es sich anerkannter Maßen um Ausgleichung des durch die Sünde des Menschen mit Gott gesetzten Mißverhältnisses. Bedeutet denn aber die Sünde wirklich eine Beeinträchtigung oder Verletzung Gottes? Allerdings ist sie das, obgleich auf Seite des Menschen nur secundum affectum, nicht secundum effectum. Die Sünde (actu) als Uebertretung der von Gott, welchem der Mensch Gehorsam schuldet, aufgestellten Satzung ist ein frevelhafter Eingriff in die göttliche Rechtssphäre, somit eine Kränkung, Beleidigung, Unbilde (injuria) gegen Gottes Ehre. Als nicht sein sollende That schließt sie eine Verschuldung gegen Gott ein. Transeunte actu manet habitus. Der sündliche Habitus oder Zustand der Sünde gestaltet sich daher als ein reatus, der Sünder ist reus, d. h. er ist rechtsgültig angeklagt, überführt und verurtheilt. Dieser Reat constituirt sich aber in doppelter Richtung, als reatus *culpae* und reatus *poenae*, Zustand der Schuld und der Strafe. Als in seinem persönlichen Rechte gekränkt reagirt nämlich der heilige Gott mit Nothwendigkeit gegen den sündigen Menschen, die bisherige Harmonie zwischen beiden wird gestört, und das Wohlwollen Gottes geht in Mißfallen über. So entsteht eine Unordnung, welche auf die sündige Seele störend und entstellend einwirkt. Die Schuld der

sündigen Seele liegt also in ihrer Entstellung (deordinatio), Mißgestaltung, Befleckung (macula peccati), Entziehung ihrer Schöne, Beraubung ihres übernatürlichen und zum Theil auch natürlichen Schmuckes. In dieser Schuld besteht die Form oder das eigentliche Wesen der Sünde als eines Zustandes. Dazu tritt dann auch noch, jedoch mehr als Folge und Wirkung, der Reat der Strafe oder die Strafbarkeit, d. h. das Verfallensein an das zuständige Bußleiden (obnoxium esse poenae), welche sich mehr der göttlichen Gerechtigkeit in ihrer Reaktion gegen den Frevler zuordnet, denn das ist eben das Recht, daß der Verbrecher büße, d. i. Strafe leide. Beide, Schuld und Strafe, stehen in unlöslicher Verbindung mit einander; denn so wie jede Schuld Strafbarkeit zur Folge hat, so ist auch keine Strafe ohne vorausgegangene Schuld, sei diese nun noch vorhanden oder, was freilich auch möglich ist, als solche bereits aufgehoben, gedenkbar. Denn allerdings kann die Unordnung in der menschlichen Seele schon beseitigt sein, ohne daß damit der Mensch in der göttlichen Schätzung sofort der zuständigen Strafe verfallen zu sein gänzlich aufhöre. S. Sakr.-L. II. S. 7 ff.

2. Beide Zustände, der Schuld und der Strafe, als nicht sein sollende, heischen selbstverständlich Ausgleichung und Aufhebung. — Man kann nun Schuld und Strafe recht wohl zusammenfassen unter den Begriff eines debitum, welches der sündige Mensch gegen Gott contrahirt hat. Die Ausgleichung und Aufhebung des sündigen Zustandes wird nun zur Auszahlung der res debita, wie der r. K. die Genugthuung definirt hat. Das debet ist dann eine Leistungspflicht oder, wenn man will, eine Schuldigkeit, welche der Sünder zur Aufhebung der culpa sowohl als der poena zu bewerkstelligen hat.[1]) Die

[1]) „Sollen" und „Haben", debet und habet. Bekanntlich hängt „Schuld" etymologisch mit „Sollen" zusammen, wie das goth. skal und skulds, und selbst noch das engl. shal sofort zeigt. Allein man übersehe doch nicht, daß die Schuld im moralischen Sinne = culpa nicht mit dem einfachen „Sollen" sich deckt. Das debere importirt noch nicht die culpa, sondern erst das nicht geleistete debere. Die Nichtleistung des debitum zieht heran ein debere anderer Art, gleichsam ein Sollen, das zur zweiten Potenz erhoben worden, und erst ein solches gesteigertes debet ist die „Schuld" im theologischen Sinne. Der Christ soll (debet) allsonntäglich der hl. Messe anwohnen. Das ist seine Schuldigkeit, aber noch nicht seine Schuld; schuldig wird er erst, wenn er jenes erste debet nicht leistet. — Diese Bemerkung ist bei der im Texte behandelten „Schuldfrage" im mercantilen Sinne nicht außer Acht zu lassen.

Bezeichnung ist ersichtlich kaufmännischer Art, den mercantilen Rechtsverhältnissen entnommen. Weil beleidigt, vielmehr beeinträchtigt, gilt Gott hier als der Schuldherr oder Gläubiger (creditor), dem gegenüber der sündige Mensch als Schuldner (debitor) aufgefaßt wird; die Sünde selbst als Reat der Schuld und der Strafe ist das debitum (res debita): auf ihm lastet das schwere Debet (Soll) im Contobuche Gottes. Ausgeglichen wird ein solches Debitum durch die Bezahlung, daher rei debitae solutio. Indeß auch abgesehen davon, daß es sich bei der menschlichen Sünde nicht um äußerlich gesetzliche, sondern um innerlich moralische Verschuldung handelt, ist selbst bei dieser übrigens wohlangebrachten Uebertragung der Ausdrücke zu beachten, daß auf jeden Fall bei der menschlichen Sünde nicht eine sogenannte dingliche (oder Real-) Schuld, sondern eine persönliche in Frage kommt, denn nicht sowohl das äußere Besitzthum Gottes, als sein inneres Wesen hat der Sünder, so viel an ihm ist, verletzt. Der genauere Sprachgebrauch übersieht auch diesen Unterschied selbst unter blos menschlichen Verhältnissen nicht, da nach demselben für persönliche Ehrenkränkung „Satisfaktion", für Beschädigung des Eigenthums aber nur Erstattung (restitutio) gefordert wird.

Sofern die Sünde des Menschen eine ethische Schuld (culpa in oben beschriebenem Sinne) ist, konnte Christus diese unmittelbar (in forma) offenbar nicht zur Ausgleichung oder Auszahlung über sich nehmen; denn „schuldig" im sittlichen Verstande (culpabilis, inculpatus) konnte der absolut Unschuldige, weil Sündenlose, nimmer werden. Wohl aber konnte er, sofern die Sünde in der Strafbarkeit des Sünders ihren Ausdruck findet, freiwillig der Strafe sich pflichtig machen; er konnte die Strafe für die Sünde, d. h. die Folge der Schuld, auf sich nehmen. Mit der Ausgleichung der Strafe ward dann aber auch die Schuld compensirt, und die Sünde aufgehoben. Unseres Erachtens ist das also zu fassen. Aktion und Reaktion halten naturgemäß den entgegengesetzten Weg ein. Wie also die Sünde von der Verschuldung anhebt, dann aber in der Strafbarkeit ihr Ziel findet, so geht die Entsündigung von der Abtragung (Abbüßung) der Strafe aus, deren Folge dann die Tilgung (Sühnung) der Schuld ist. Hierin möchte denn auch wohl der Grund zu suchen sein, weshalb wir Christi erlösende (entsündigende) Thätigkeit lieber Genugthuung, als Verdienst nennen. Während nämlich Verdienst im

engern Sinne (im weitern umfaßt es die Genugthuung) das eigentliche Correlat zur Schuld ist (verdienen: verschulden), entspricht die Genugthuung unmittelbar der Strafe und ist zunächst als Abtragung von Strafe zu begreifen. Indem also Christus die Strafe für unsere Sünde abtrug — Ursache, hat er die Gnade des Schulderlasses uns verdient — Folge, und also die ganze Sünde ausgeglichen.[1]) Beides wird freilich unter dem Ausdrucke der Genugthuung zusammengefaßt, obgleich derselbe wörtlich nur auf das Erste geht. — Für die entsündigende Wirksamkeit Christi werden außer „Genugthuung" auch noch andere im Grunde synonyme Ausdrücke gebraucht, welche theils unmittelbar den Zielpunkt derselben, die Ausgleichung der Schuld, ins Auge fassen, theils schon mehr oder minder die hieratische Färbung annehmen. Da nämlich die Sünde zuständlich einen Stand der Feindschaft mit Gott bezeichnet, so tritt für Genugthuung auch die „Versöhnung" (reconciliatio, *καταλλαγή*) ein, denn durch Versöhnung der Gegner wird die Feindschaft ausgeglichen. Der Sünder ist Gegenstand des göttlichen Unwillens (Zornes, *ὀργή*); der Zorn muß beschwichtigt und besänftigt werden; daher gilt der Ausdruck der Besänftigung oder „Sühnung" (placatio, expiatio, propitiatio, *ἱλασμός*). Sofern die Sünde die Seele entstellt, beschmutzt, befleckt, bedarf sie der „Abwaschung" oder Reinigung (ablutio, purgatio, *ἀπόλουσις, ἀποκάθαρσις*), und auch unter solcher Bezeichnung wird die Genugthuung Christi begriffen. Die letztern Ausdrücke, namentlich wenn man in ihnen das Merkmal der Stellvertretung betont, kraft welcher dann Christus zum mittlerischen Sühner, zum Sühn- und Sündopfer für die Sünde wird, schillern offenbar schon in den Farbenton priesterlicher Thätigkeit hinüber, und sollen daher später genauer erwogen werden.

---

[1]) So wichtig für einzelne Partien der Lehre vom Bußsakramente und vom Ablasse die Unterscheidung zwischen Verdienst (im engern Sinne) und Genugthuung ist, darf diese hier darum unberücksichtigt bleiben, weil in der erlösenden Thätigkeit unter Genugthuung die Gegenleistung Christi gegen die Sünde nach dem vollen Umfange ihres (potenzirten) Debitums, d. i. nach Schuld und Strafe verstanden zu werden pflegt. Da sie also als satisfaktorisch und meritorisch zugleich sich erwies, so kann man auch beide Termini verbinden und Christi Werk als ein Genugthuungsverdienst für die Sünde bezeichnen. Vgl. über diese Begriffe Sakr.-Lehre II. S. 13 f.

3. Das Merkmal der Stellvertretung. — Wir würden nämlich dem Sinne des kirchlichen Lehrbegriffes von der Genugthuung Christi keineswegs gerecht werden, wenn wir nicht das Attribut der Stellvertretung (satisfactio vicaria) eigens hervorhöben. Der Gottmensch leistete also die Zahlung des durch die Sünde verwirkten Debitums, und — er that es für die zahlungsunfähige (insolvente) Menschheit. Was sie thun sollte (facere debebat = hätte thun sollen), aber aus eigenen Mitteln zu leisten nicht vermochte, das hat Er für sie in der Weise prästirt, daß er geradezu an ihre Stelle getreten und für sie substituirt worden (in ejus locum subrogatus, suffectus, substitutus est); daher seine Genugthuung das Attribut der stellvertretenden bekommt, wodurch sie erst im Sinne der christlichen Kirche zu einer wahren und eigentlichen wird. „Christus hat für unsere Sünde genuggethan" soll demnach in genauerer Begriffsbestimmung heißen: Christus hat anstatt unser (loco nostrum oder vice nostra, daher vicaria satisfactio) eine verdienstliche Leistung gesetzt, welche nicht nur in ihrem objektiven Werthe das Sündendebet der Menschheit nach Schuld und Strafe deckt, sondern dazu auch noch von Gott so angesehen und aufgenommen wird, als ob wir selbst sie geleistet hätten, welche uns also zu Gute kommt, als ob wir selbst sie herangebracht hätten. Auf dieses Moment der Erlösungstheorie ist das größte Gewicht zu legen, indem es den orthodoxen Lehrbegriff von dem häretischen, namentlich rationalistischen unterscheidet, der das biblische und symbolische „für uns" oder „zu unserm Heile", welches der erlösenden Thätigkeit im Leben, Leiden und Tod beigefügt wird, unter Beseitigung eigentlicher Vikariation zu einem bloßen utiliter pro nobis, in nostrum commodum herabsetzt. Mit der Wahrheit und Wirklichkeit der Genugthuung in der Ueberschrift dieses Paragraphen sollte vorzugsweise diese ihre stellvertretende Signatur ausgedrückt werden. — Wollen wir nun auf die vom bürgerlichen Verkehr entnommene Bezeichnungsweise zurückgreifen, so erkärt sich, daß Christus, indem er lebend, leidend und sterbend an unserer Statt genugthat, der für uns eintretende Bürge (sponsor, vas, ἔγγυος) geworden ist, denn wenn ein Schuldner in Insolvenz geräth, wird von Rechtswegen zur Leistung der Zahlung derjenige angehalten, welcher sich für ihn verbürgt hat. Der Bürge löset dann mit der Zahlung der Summe den Schuldner von der

Verpflichtung. Diese Summe ist daher der Löse- oder Loskaufspreis (das pretium redemptionis, *τιμὴ ἐξαγοράσεως*) für unsere Sündenschuld, und muß als solcher, weil dieser Preis insbesondere im gewaltsamen Tode Christi am Kreuze, obwohl sein gesammtes Wirken während seines irdischen Wandels dahin abzielte, errungen ward, das (eben deshalb „kostbar" genannte) Blut Christi bezeichnet werden. Alle diese Ausdrücke, wie sie einerseits an den vollen, juridisch gefaßten Genugthuungsbegriff anlehnen, greifen sie anderseits, wenn man die andern vorhergenannten Bezeichnungen für die erlösende Wirksamkeit Christi heranzieht, in die hieratische Anschauungsweise hinüber: der Bürge wird dann zum mittlerisch-sühnenden Priester und sein Lösepreis zum Sühnopfer. So sehr wir uns einstweilen bemühen, den priesterlichen Timbre in der Betrachtung des großen Werkes noch fernzuhalten, so ist es doch angezeigt, hin und wieder auf denselben aufmerksam zu machen, damit alle juristische Einseitigkeit in der Betrachtung des Genugthuungswerkes Christi vermieden werde.

Um nun schließlich die dogmatische Währung des erörterten Begriffes der Genugthuung Christi zu bestimmen, so ist freilich einzuräumen, daß das Merkmal der Stellvertretung wörtlich von Seiten des Kirchenamtes nicht definirt worden ist. Gleichwohl ist nicht daran zu zweifeln, daß die katholische Kirche eine wahrhaft stellvertretende Genugthuung anerkennt und behauptet. Die Trienter Synode nennt in 6. Sitz. 7. Kap. Christum die Verdienstursache unserer Rechtfertigung, und sagt dabei von Christo: qui cum essemus inimici, propter nimiam suam charitatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit, et pro nobis deo patri *satisfecit*. Wenn demnach Christus der Grund unserer Rechtfertigung ist, indem er durch den Tod am Kreuze für uns genuggethan, so ist doch wohl kaum zu bezweifeln, daß die gemeinte Genugthuung als eine Leistung an unserer Statt aufgefaßt wird.[1]) Uebrigens lag damals der Begriff derselben bereits theologisch

[1]) Vgl. auch das. Kapp. 1 und 2, wo es u. A. heißt: Pater filium ad homines misit, ut Judaeos, qui sub lege erant, redimeret, et gentes, quae non sectabantur justitiam, justitiam apprehenderent, atque omnes adoptionem filiorum reciperent: hunc proposuit deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius pro peccatis nostris.

ausgebildet vor, und konnten ihn daher die Väter von Trient kaum anders, als im hergebrachten, seit der Geistesarbeit der Scholastik gestempelten Sinne gebrauchen. Um so weniger kann daran gezweifelt werden, als die Synode in der 22. Sitzung Christi Kreuzestod mehrmals als ein eigentliches und wahres Opfer bezeichnet, von dessen Begriff das Merkmal der Stellvertretung nicht abgelöset werden kann. Vgl. Sakr.-Lehre I. S. 518 ff. und s. weiter unten. Noch bestimmter und energischer als das Tridentinum selbst zielt der auf sein Geheiß verfaßte r. K. auf die Stellvertretung hin, wenn er (P. 1. *de fruct. pass. et mort.*) äußert: Domini passio peccati liberatio fuit, . . . poenam peccatis nostris debitam (Christus) persolvit. Eine wahre und eigentliche, somit stellvertretende Genugthuung Christi für die Sünde der Menschen muß daher ganz entschieden den Glaubenssätzen der Kirche beigezählt werden, wenn auch einzuräumen ist, daß die „Stellvertretung" nicht förmlich dem Wortlaute nach sanktionirt, und selbstredend auch noch nicht jede Detailbestimmung der scholastischen Genugthuungstheorie dogmatisirt ist.

4. Die Genugthuung Christi nach der Lehre des A. T. — Die biblische Beweisführung haben wir mit dem Geständniß zu beginnen, daß das Wort „Genugthuung" in Bezug auf Christi erlösende Thätigkeit der hl. Schrift vollständig abgeht.[1]) Gleichwohl besteht

---

[1]) Dreimal überhaupt nur findet sich in der Vulg. das Wort, als Verb oder Substantiv gebraucht: Mark. 15, 15; Ap.-Gesch. 24, 10 und 1 Petr. 3, 15, an ersterer Stelle im Sinne von „willfahren, gefällig sein" (*ἱκανὸν ποιῆσαι*); an den beiden andern im Sinne von „Rede stehen, sich verantworten" (*ἀπολογεῖσθαι*). — In der theologischen Kunstsprache der beiden Abschnitte unserer Schrift spiegelt sich, kann man wohl sagen, deren dogmengeschichtliche Entwickelung wieder. Denn während in der Christologie, weil damals das griechische Morgenland den Ton angab, sämmtliche Termini griechischen Ursprunges sind, und die lateinischen die mitunter grammatisch ziemlich linkische Uebersetzung verrathen, wie Deus-homo, unio hypostatica, operatio deivirilis cet., gehört die Kunstsprache der Satisfaktionslehre, deren Ausbildung der lateinisch-abendländischen Scholastik zufiel, so ursprünglich und idiomatisch der lateinischen Sprache an, daß ich gleich für den Grundbegriff „satisfactio" keinen üblichen Ausdruck in griech. Sprache zu nennen wüßte. Aber auch der Unterschied beider Nationen in ihrer geistigen Disposition reflektirt sich in der Terminologie beider Traktate. Denn während die maßgebenden Termini der Inkarnationslehre offenbar vorwaltend philosophischer und speculativer Währung sind, in denen der griechische Genius excellirt, tragen die Begriffe und Begriffsausdrücke der Satisfaktionstheorie entschieden das juridische

dabei, daß in der hl. Schrift der Sache nach kaum ein Lehrstück mit größerer Klarheit verkündet wird, als jenes, daß Christus in seinem irdischen Leben, insbesondere aber durch Leiden und Tod stellvertretend für uns dem durch die Sünde beleidigten Gott genuggethan hat. Schon das A. T. weiset ganz unzweideutig auf die stellvertretend-satisfaktorische Wirksamkeit des künftigen Messias hin; allerdings nach der ganzen Anlage der alttestamentlichen Christologie, welche im Messias (s. Bd. I. S. 23 und weiter unten) lieber den glanzvollen König, als den mittlerisch-sühnenden Priester anschaute, nur an einer Stelle, hier aber auch mit solcher Bündigkeit und unausweichbaren Beweiskraft, daß für die Argumentation nichts zu wünschen erübrigt. Der Text dieser Stelle ist um so wichtiger, weil auch die Vorstellungen und Aussagen des N. T. über Sinn und Bedeutung der Erlösung in Christo Jesu sogar dem Wortlaute nach zumeist an die messianische Weissagung sich anlehnen. Das jesajanische Vaticinium über den leidenden und durch sein Leiden die Sünden des Volkes sühnenden „Knecht Jehovas“, das letzte und größte unter den vier Orakeln über den עֶבֶד יְהֹוָה ist es, welches wir meinen: Jes. Kap. 52, vom 13. V. ab und das ganze Kap. 53. Indem wir uns zu einer kurzen dogmatisch-exegetischen Besprechung der berühmten Perikope anschicken, wollen wir jedoch aus polemischen Rücksichten vorzugsweise das Moment der Stellvertretung betonen. Im Eingange nun also der großen Weissagung (den drei letzten Vv. vom Kap. 52) spricht der Seher sein Thema aus, welches er im Verfolg dann mannigfach variirt: die Glorie nämlich des Gottesknechtes nach überstandener Schmach, deren Folge die priesterliche Sühnung ist. Kap. 52, 13—15: „Sieh da mein Knecht (Jehova spricht), glücklich führt er es aus; hoch wird er sein und erhaben und herrlich gar sehr. Gleichwie sich entsetzten vor Dir (dem Knechte; Personenwechsel) Viele — dermaßen war entstellt sein Antlitz, daß es kein menschliches, und seine Gestalt,

Gepräge, und bekunden damit den Genius des Volkes (der Römer), dessen Recht und Rechtswissenschaft sich eine wohlbegründete, wenn auch mitunter leider übertriebene Herrschaft in der menschlichen Gesellschaft errungen hat. Die satisfactio ist in ihrer sprachlichen Form latinissima. Es sollte das nicht übersehen werden, damit das juristische Moment in der Erlösung nicht ungebührlich betont werde. Wir werden uns von der Einseitigkeit blos juristischer Auffassung schon überzeugen.

daß sie keine menschenähnliche war — so wird er viele Völker besprengen (priesterlich entsündigen, s. unten), vor ihm werden Könige den Mund schließen, denn, was ihnen (vorher) nicht erzählt, werden sie sehen, und was sie nicht gehört, werden sie vernehmen.“ Nachdem dann der Prophet in wehmüthiger Ahnung des Unglaubens so Vieler (aus seinem Volke) ausgerufen (Kap. 53, 1): „Wer glaubt wohl unserer Predigt, und der Arm des Herrn, wem ward er offenbar?“ geht er zur Beschreibung des leidenden Gottesknechtes im Einzelnen über. (V. 2): „Er schießt empor, wie ein Reis aus trockener Erde, keine Gestalt ist ihm und keine Schöne, daß wir (man) ihn beachtet, kein Aussehen, daß wir ihn liebgewonnen hätten. (V. 3) Verachtet und der letzte der Menschen, vertraut mit Krankheit, wie Einer, vor dem man sein Angesicht verbirgt; wir verachteten ihn und schätzten ihn nicht. (V. 4) Wahrhaftig unsere Krankheit hat er getragen, und unsere Schmerzen auf sich geladen; wir aber hielten ihn für einen Geplagten, Geschlagenen von Gott und Gemarterten (nämlich: um eigener Missethat willen). (V. 5) Er ist durchbohrt wegen unserer Frevel, geschlagen wegen unserer Missethat; die Züchtigung unseres Friedens (die uns Frieden eintrug) liegt auf ihm, und durch seine Striemen ward Heilung uns. (V. 6) Wir Alle irrten wie Schafe umher, ein Jeder auf seinen Weg gewandt, Jehova aber warf auf ihn Aller Strafe (s. unten). (V. 7) Gefordert ward es und er litt's (geduldig)[1]; öffnet nicht seinen Mund, wie ein Schaf, so zur Schlachtbank geführt wird, wie ein Lamm vor denen, die es scheeren, stumm bleibt, er öffnet nicht seinen Mund. (V. 8) Aus Verhaft und Gericht ward er fortgeführt (in den Tod) — wer kann sein Geschlecht[2]) würdigen (seine Zeitgenossen in ihrer Rohheit begreifen)? — abgeschnitten aus dem Lande der Lebendigen; wegen des Frevels meines Volkes traf die Plage ihn. (V. 9) Man bestimmte bei Verbrechern sein Grab, aber im Tode (nachdem er gestorben) war er

[1]) Dies Komma lautet nach der Vulg.: Oblatus est, quia ipse voluit. In der Sache sehr richtig, auch aus dem Urtexte herauszubringen, wenn man abweichend von den Masorethen statt נִגַּשׂ lesen darf נִגַּשׁ.

[2]) Andere anders. Das generationem ejus quis enarrabit? der Vulg. läßt sich auch wie im Text verstehen, hat aber bekanntlich bei den Vätern noch andere, aber in den Zusammenhang nicht so passende Deutung oder Verwendung gefunden.

bei einem Reichen,[1]) weil er keine Bosheit verübt und in seinem Munde kein Trug ist erfunden worden. (V. 10) Jehova gefiel es, ihn zu schlagen, daß er erkrankte; wenn (aber) seine Seele das Sündopfer gebracht, dann wird er (geistige) Nachkommenschaft sehen in langer Lebensdauer (d. i. bis zum Weltende), und Jehovas Rathschluß wird durch ihn vollführt. (V. 11) Wegen der mühevollen Arbeit seiner Seele wird er es schauen, sich sättigen (an den Früchten seiner Arbeit); durch Erkenntniß seiner wird er gerecht machen, er der Gerechte mein Knecht, Viele, und ihre Missethat trägt er. (V. 12) Darum theile ich (Jehova) ihm zu Viele (vielmehr: Große), und Starke vertheilt er als Beute (nämlich: unter seinen Genossen als siegreicher Heerführer, was geistig zu verstehen von der Verherrlichung des Messias durch seine Leiden und der Antheilnahme der Seinigen an derselben) dafür, daß er hingegeben seine Seele in den Tod und unter die Missethäter sich zählen ließ; denn er hat die Sünde Vieler getragen, für die Missethäter ist er eingetreten." — Unter der nun hier zu machenden Voraussetzung[2]), der Seher spreche in dieser Perikope wirklich vom Leben, Leiden und Tode unseres Herrn, wird

[1]) Die Vulg. hat dies Komma übertragen: Dabit impios pro sepultura et divitem pro morte sua. Auch diese Uebersetzung läßt sich aus den Vocabeln des Urtextes rechtfertigen. Ihr Sinn ist übrigens sehr dunkel, entweder (Houbigant): Er (Jehova) wird für Grab und Tod seines Knechtes Gottlose und Mächtige hingeben, d. i. er wird den Tod desselben an seinen gottlosen Urhebern rächen (Zerstörung Jerusalems u. dgl.); oder wohl besser (Allioli): Gottlose und Reiche (Frevler) werden für Tod und Grab des Knechtes sein Erbtheil, seine Beute (in geistigem Verstande), indem er selbe umwandelnd zu den Seinen macht. Uns schien die obige Uebersetzung des Urtextes, wie dem Worte nach klarer und faßlicher, so der Sache nach gehaltvoller und bedeutsamer.

[2]) Es kann selbstredend nicht Aufgabe des Dogmatikers sein (welche er vielmehr der Exegese zuschieben muß), die Messianität dieses hochwichtigen Vaticiniums gegen die Einrede rationalistischer Erklärer zu vertheidigen. Dieselbe wird ohnehin dem gläubigen Christen durch die häufige Bezugnahme im N. T. (s. nur Ap.-Gesch. 8, 28 ff.) vollends verbürgt. — Uebrigens haben wir die Stelle in engem Anschluß an den Urtext übertragen, und das Verständniß durch einige parenthetische Winke zu erläutern gesucht. Wir wollen nun nicht behaupten, daß von einigen wenigen Satzgliedern nicht auch eine abweichende Uebersetzung statthaft wäre (wir können hier auf umständliche Vertheidigung unserer Uebertragung unmöglich eingehen), versichern aber den Leser, daß diese Differenzen für die dogmatische Beweisführung durchaus unerheblich sind. — Auch die Vulg. stimmt in allem Wesentlichen; ihre wichtigeren Abweichungen haben wir ja angemerkt.

uns der genugthuende und zwar stellvertretend satisfaktive Charakter desselben so unausweichlich wie möglich beurkundet. Dafür berufen wir uns zuerst auf den Gesammttenor der Weissagung. Dieser ist ein so gewaltiger und energischer zu Gunsten der Substitution des unschuldig Leidenden an unserer, der Schuldigen Stelle, daß selbst die rationalistische Exegese dem Eindrucke sich nicht entziehen konnte. Das Ganze ist wesentlich nichts Anderes als Gegenüberstellung eines unschuldig Leidenden, Büßenden und der Schuldigen, Strafbaren, deren Schuld und Strafe aber durch des Erstern Bußleiden ausgeglichen wird. Scheidet man die Idee der Substitution aus, so verliert die großartige Darlegung sofort allen Sinn. Im Einzelnen aber liegt das Argument in den die ganze Perikope durchziehenden Ausdrücken der Substitution, welche, wenn man nicht etwa die unberechtigte Forderung auf die wissenschaftlich gestempelten Termini (vicariatio, satisfactio, cet.) stellen will, jeden Unbefangenen überzeugen müssen. Wir wollen ausgehen von der mittels der Causalpartikel (מִן = propter V. 5 zweimal und V. 8) geschehenden Motivirung des Bußleidens des Gottesknechtes durch „unsere" oder „des Volkes", also ihm selbst fremde, Frevel. Hierin spricht sich klärlich mindestens das eine Merkmal des Begriffes der Substitution aus, das Verwickeltsein eines Unschuldigen in die Strafe fremder Sünde. Das andere Merkmal desselben, was man die Reversibilität nennen könnte, daß nämlich der Unschuldige nicht nur leidet, was er nicht verbrochen, sondern daß in Folge dessen der Verbrecher selbst straffrei ausgeht, wird erkennbar genug in den von der Uebernahme der Leiden verwendeten Verbalausdrücken angezeigt. Es sind deren drei, נָשָׂא (ferre, V. 4 u. 12), סָבַל (portare, V. 11) und הִפְגִּיעַ (Hiph. Subjekt ist Jehova, Vulg. ponere, V. 6). Sie bedeuten sämmtlich nicht das bloße Wegnehmen oder Fortschaffen einer Last, sondern das Uebernehmen derselben auf die eigenen Schultern, wodurch dann der bisherige Träger entlastet wird: סבל steht niemals in anderm Sinne; נשׂא kann freilich wohl einmal im Sinne bloßen Wegschaffens vorkommen; daß es hier (aber auch sonst, s. Levit. 5, 1) den Sinn des Ueber-sich-nehmens habe, zeigt seine Parallelstellung zum erstern; das יַפְגִּיעַ V. 6 deute man nicht neologisch: „Gott wird durch ihn unser Aller Freveln zu Hilfe kommen" (was socinianisch begriffen werden könnte), sondern da פָּגַע im Kal „mit Haß auf Jemand ein-

dringen, losstürzen“ bedeutet, „Gott wird unser Aller Sünde (Strafe) gewaltig auf ihn losstürzen lassen“ (Hiph.; oder werfen, Vulg. posuit), oder auch, die Anschauung etwas anders gewendet, „Gott wird sie auf ihn (wie im feindlichen Angriff) eindringen lassen“. Was so in den gebrauchten Verbis schon angedeutet, wird dann in der unmittelbaren Gegenüberstellung der Schuldigen und des Unschuldigen aufs bestimmteste ausgesprochen. Oder läßt sich das Moment der Reversibilität in populär-concreter Form schärfer betonen, als wenn es (V. 5) heißt: „die Züchtigung (מוּסָר kann hier — des Contextes wegen — nicht nach socinianischer Erklärung, von bloßer Unterweisung verstanden werden) unseres Friedens lag auf ihm und durch seine Striemen ward Heilung uns“, oder (V. 8) „wegen des Frevels meines Volkes traf die Plage ihn?“ Bestätigt wird endlich diese Erklärung der Stelle von wahrhaft sühnendem, somit satisfaktorischem Dulden des Knechtes im Gegensatz zur socinianischen Annahme eines blos belehrenden, erbauenden, zum Nachahmen auffordernden Leidens durch die hieratischen, vom levitischen Opferdienste entlehnten Ausdrücke des Textes, weil mit der Idee eines gegen die Sünde eintretenden, sohin sühnenden Opfers die Idee der Stellvertretung, wie wir schon sagten und noch zeigen werden, unablösbar gegeben ist. Dahin weiset schon im 52. Kap. V. 15: „Er wird besprengen (יַזֶּה richtig Vulg. asperget, dies zu verstehen wie Ps. 51, 9 asperges me hyssopo, wo der Urtext חִטֵּא d. i. entsündigen, hat; es steht Levit. 4, 6 von der feierlichen Blutsprengung beim Opfer. Die gegnerische Deutung: „er wird frohlocken machen“ ist aus dem Sprachgebrauch unnachweisbar, und der geforderte Gegensatz zu שָׁמֵם = „sich entsetzen“ auch in unserer Uebertragung vorhanden; also: purgabit, expiabit instar sacerdotis multas gentes) viele Völker“. Noch deutlicher weiset auf das sühnende Opfer im Kap. 53 der V. 10: „wenn seine Seele das Sündopfer gebracht (Vulg. si posuerit pro peccato [d. i. als Sündopfer], animam suam, nach dem Urtext kann freilich „seine Seele“, d. i. er selbst, nur Subjekt sein, aber das verschlägt nichts, denn jedenfalls ist von Darbringung des אָשָׁם d. h. einer bestimmten Art von Sühnopfer nach levitischem Ritus, des sogenannten Schuldopfers, die Rede). Endlich kann darauf auch bezogen werden V. 12: „dafür, daß er hingegeben seine Seele in den Tod“ (tradidit, hebr. הֶעֱרָה von עָרָה bloß sein, also Hiph. entblößen,

dann nachweislich auch „ausgießen“, vielleicht mit gerader Beziehung auf die *αἱματεκχυσία* beim levitischen Opfer). — In der That, der substitutionelle Charakter des leidenden Gottesknechtes drängt sich in dieser hochwichtigen Stelle, im Ganzen genommen — wenn es auch etwa zulässig sein möchte (doch ist der Beweis nicht geführt) einen einzelnen Ausdruck bildlich zu erklären — mit solcher Evidenz auf, daß selbst Rationalisten, wie Gesenius, denselben mit einigem Sträuben anerkannt haben. Es erübrigt dann, falls man der stellvertretenden Genugthuung Christi sich entziehen will, nur noch die Messianität der Weissagung zu leugnen. Man verfällt dabei auf allerhand seltsame Auswege, faßt z. B. den Knecht Gottes collektiv und deutet ihn vom bessern Theil des jüdischen Volkes, der in die verschuldeten Bedrängnisse der jüdischen Nation mit verwickelt sei.[1]) So unpassend und wenig sagend eine solche Auffassung schon an sich sein würde, man halte ihr die bezüglichen Aussagen des N. T. entgegen, welche durchweg, wo es sich um die Bedeutung des Leidens und Todes Christi handelt, direkt oder indirekt und zwar im Sinne der Substitution auf unsere Weissagung zurückgreifen. Wird nun auch dies, wie es thatsächlich selbst von Rationalisten der äußersten Linken geschieht, anerkannt, so bleibt als allerletzter Ausweg für die socinianische Auffassung der erlösenden Thätigkeit Christi nur die Ausrede, die Hagiographen des N. T. (besonders die Apostel) hätten in mißverstandener (also falscher) Accomodation alttestamentlicher Bildersprache die einfache Lehre Christi gefälscht. Selbstverständlich, daß wir mit Männern solcher Stellung uns hier nicht weiter einlassen können. Für den katholischen nicht nur, sondern für jeden bibelgläubigen

---

[1]) In dem לָמוֹ des 8. V., das wir mit „ihn“ (den Knecht) übertrugen, hat man eine Hindeutung auf den collektiven Sinn des Knechtes finden wollen. Wohl ist allerdings streng grammatisch lâmô Suffix des Plurals. Allein befremden müßte es doch, wenn dem Propheten in den vier Weissagungen über den „Knecht“, wo alle Beziehungen auf ihn singulariter lauten, nur in diesem einen Komma der Plural gleichsam widerwillig sollte entschlüpft sein. Es läßt sich aber aus dem Sprachgebrauche genügend nachweisen, daß lâmô, obschon grammatisch mißbräuchlich, auch als Singular gelten kann. Will man aber partout der Grammatik gerecht werden — ich liebe grammatische Strenge —, so kann man das Versglied auch übertragen: „wegen der Sünden meines Volkes, dem (d. i. denen) die Plage (bestimmt) war“ — ward er nämlich aus dem Lande des Lebens herausgerissen.

Leser aber ist der Erweis erbracht, daß das Vorgeben der Socinianer, unsere Geheimnißlehre sei in der hl. Schrift nirgends klar dargelegt, sogar schon am A. T. zu Schanden wird.

5. Christi stellvertretende Genugthuung, aus dem N. T. nachgewiesen. — Der Beweisführung aus dem N. T. schicken wir die vielleicht auf den ersten Blick auffällige Bemerkung voran, daß unser Heiland selbst in den Evangelien sich über den satisfaktorischen Charakter seiner heilbringenden Thätigkeit selten, ja kaum jemals mit völliger Bestimmtheit erklärt hat. Zwar fehlt es nicht ganz an Aeußerungen Christi, welche darauf hinweisen — besonders ist hervorzuheben Matth. 20, 28: „der Menschensohn ist gekommen, nicht sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen und seine Seele (Leben) hinzugeben als Lösepreis für Viele“ (*λύτρον ἀντὶ πολλῶν* = Kaufpreis, Lösegeld, pretium redemptionis) und ferner die Einsetzung des Abendmahles, Matth. 26 und Parallelst., wo es von seinem Leibe und Blute heißt: der und das hingegeben und vergossen wird „für Euch (Viele) zur Vergebung der Sünden (*ὑπὲρ ὑμῶν* oder *πολλῶν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*)“ — Stellen, welche, obwohl hinweisend auf die stellvertretende Genugthuung, doch an sich ohne Hinzunahme der bezüglichen Aeußerungen der Apostel in den nachevangelischen Schriften kaum beweisend für sie sein möchten. Man wird daher gestehen müssen, die Genugthuungstheorie gehöre zu jenen christlichen Lehrstücken, über welche der Heiland (Joh. 16, 12) bei seinem Abschiede von den Jüngern äußert: „ich hätte Euch noch vieles zu sagen, aber jetzt könnt Ihr es noch nicht tragen, später werdet Ihr es einsehen“, gehöre zu jenen Wahrheiten, über welche der Herr sich nach der Auferstehung mit seinen Jüngern des Nähern erklärte, und z. B. bei Luk. 24 den Jüngern, die nach Emmaus wanderten, aus Moses und den Propheten nachwies, daß es so kommen und der Messias leiden mußte. Wie erklären wir diese Erscheinung? Unfraglich ist der Beweggrund dieser Zurückhaltung ein dispensativer und pädagogischer. Wir werden nämlich später zeigen, daß das Merkmal stellvertretender Genugthuung in der messianischen Thätigkeit Christi entschieden vorwaltend sich erst in seinem Leiden und Tode, in welchem auch das Erlösungswerk vollendet ward, kundgibt. Es erheischte aber eine große geistige Reife, zu welcher die Jünger, in jüdischer Voreingenommenheit von der irdischen Glorie des

Messiasreiches erwachsen, erst allmählich im vertrauten Umgange mit dem Herrn herangebildet werden mußten, um an der Nothwendigkeit seines mit Schmach und Unbilde gesättigten Todes zur Erlösung der Welt keinen Anstoß zu nehmen. Der Heiland, der in liebevoller Herablassung zur Schwäche des Menschen während seines Lehramtes auf seinen bevorstehenden gewaltsamen und leidensvollen Tod nur gelegentlich hinweiset, mochte die Thatsache erst abwarten wollen, um sich nachgerade über ihre hohe Bedeutung den Jüngern gegenüber genauer zu erklären. Weil nun dazu noch (s. unten) die der Passion vorangehende Wirksamkeit des Heilandes nicht, wie diese selbst, einen so hervortretenden Charakter stellvertretender Satisfaktion hatte, so bot dieser Abschnitt im irdischen Leben Christi auch gerade keinen Anlaß, ex professo dieses Lehrstück, welches freilich den Schwerpunkt in der Tragweite seines messianischen Berufes bildet, schon vorab zu erörtern.[1]) Wie dem auch sein möge, die tiefern Aufschlüsse in dieser Materie verdanken wir der apostolischen, namentlich paulinischen Darstellung in den Sendschreiben. — Die Beweisführung selbst aus dem N. T. rubriciren wir der Uebersicht wegen theils als eine direkte, theils als eine indirekte.

a) Beim direkten Beweisverfahren halten wir die Ordnung ein, daß wir zuerst die Zeugnisse erwägen, welche sich nach Sinn und Ausdruck unmittelbar an die erörterte Jesajanische Weissagung anschließen. Da finden wir gleich an der Schwelle des öffentlichen Lebens Christi den Ausruf des Täufers Johannes (Joh. 1, 29), welcher, den auf ihn zukommenden Jesus erblickend, ihn mit den Worten begrüßt: „Sieh das Lamm Gottes, welches da trägt die Sünden der Welt". Die Anspielung und Zurückbeziehung auf Jes. 53, 6 ist allgemein anerkannt. Wollen wir nun einstweilen auf das „Lamm" als Opferlamm noch kein Gewicht legen, so müssen wir doch hier, wie oben, darauf bestehen, daß das Tragen der Sünde der Welt (ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν, qui tollit peccatum entsprechend dem סבל und נשׂא bei Jes.) keineswegs, wie leider unsere Litaneien inadäquat wiedergeben, ein bloßes Wegnehmen, daher Tilgen der Sünde, sondern ein Ueber-sich-nehmen derselben (d. h. ihrer Strafe) bedeutet, dessen Folge dann erst die Entlastung der schuldigen Welt

[1]) Vgl. Bd. 1. S. 24.

ist. — Dieser Auslassung des Täufers schließen wir ferner noch die petrinische Stelle an, welche in mehreren Satzgliedern ausdrücklich auf Jesajas zurückgreift (1 Pet. 2, 22 ff.): „Der da keine Sünde gethan und in dessen Munde kein Trug erfunden (Jes. 53, 9), der, als er geschmähet wurde, nicht wieder schmähte, und leidend nicht drohte, vielmehr dem ungerecht ihn Verurtheilenden sich hingab; der unsere Sünden selbst trug an seinem Leibe auf das Holz, damit wir, der Sünde abgestorben, der Gerechtigkeit leben, durch dessen Wunden wir geheilt wurden (Jes. 53, 5); denn Ihr waret einst wie irrende Schafe (das. 53, 6), nun aber seid Ihr hingewandt zu dem Hirten und Aufseher eurer Seelen." In Anschluß zwar an, aber noch energischer als bei Jesajas wird uns hier Christus als der durchaus Schuldlose beschrieben, der aber dennoch beispiellos geduldig litt und starb, weil er an seinem Leibe unsere Sünden trug auf das Holz (des Kreuzes). Kann die Substitution schärfer ausgesprochen werden, als in dem *τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν?* Besonderes Gewicht ist hierbei zu legen auf das Verb *ἀναφέρειν*. Er trug als *ἀναφορά* (oblatio sacrificii) hinan an das Holz, wie auf einen Altar, was denn? „unsere Sünden", d. h. sich selbst, belastet mit unsern Sünden, also daß „sein Leib" geradezu als Opfergabe (victima, hostia) zur Tilgung unserer Sünden zu begreifen ist. Indeß wenn man auch diese hieratische Anschauung in der petrinischen Darlegung beanstanden wollte, indem man *ἀναφέρειν* (= supportare), einfach auf die Abtragung unserer Sünden (Strafen) bezieht, so leidet doch der Beweis darunter nicht, weil das griech. Verb niemals, wie die Socinianer wollen, ein bloßes Entfernen mittels weiterer, nur moralischer Ursachlichkeit bedeutet.

An zweiter Stelle erwägen wir die urkräftige Weise, in welcher der Völkerlehrer Paulus über die Beziehung der Wirksamkeit Christi zu uns sich ausläßt, indem er erklärt, daß Christus geworden, was wir waren, Sünde und Fluch, damit wir durch ihn davon entlastet würden; 2 Kor. 5, 21: „Ihn, der von Sünde nicht wußte, hat (Gott) für uns (*ὑπὲρ ἡμῶν*) zu Sünde gemacht (*ἁμαρτίαν ἐποίησεν*), damit wir Gerechtigkeit Gottes würden in ihm (*ἐν αὐτῷ*)". Die Abstrakta „Sünde" und „Gerechtigkeit" stehen selbstverständlich, jedoch mit Emphase, für die Concreta, was in paulinischer Schreibweise nicht auffallen darf. Gott hat also Christum zum Sünder gemacht,

freilich nicht in forma, was begriffswidrig wäre, aber er hat ihn als Sünder angesehen und behandelt (oder, die freie Uebernahme auf Seiten Christi in Betracht gezogen, der Herr selbst hat sich als Sünder ansehen und behandeln lassen) für uns, kann das etwas anderes heißen, als, Christus ist als Substitut für uns Sünder eingetreten, und Gott hat diese Substitution genehm gehalten?[1]) Wenn die socinianische Exegese deutet, Christus sei in Weise eines Sünders auf Erden erschienen und habe (fälschlich) für einen solchen gegolten, so ist das an sich sehr richtig, deckt aber die apostolischen Worte nicht, denn es wird stets unbegreiflich sein, wie Gott einen Schuldlosen, wenn man von Vikariation absieht, sollte als Uebelthäter behandeln können. Und wenn nun gar nach gegnerischer Theorie das Erscheinen Christi auf Erden in sündiger Knechtsgestalt in gar keiner innerlich ursachlichen Verbindung zu unserer Gerechtigkeit (Rechtfertigung) stehen soll, wie reimt sich das mit dem zweiten Satzgliede (Christus sei Sünder geworden), damit wir gerecht würden vor Gott in ihm? — Ganz die gleiche Beurtheilung erleidet Gal. 3, 13: „Christus hat uns erkauft vom Fluche des Gesetzes, indem er für uns zum Fluch geworden, denn es steht geschrieben (Deut. 21, 23): Verflucht ist Jeder, der am Holze hängt“.

Diesen Erklärungen des N. T. reihen wir drittens an die Attribute, welche dasselbe der Person Christi, aber in Bezug auf ihre erlösende Thätigkeit, beilegt, die schon genannten: Mittler und Bürge (*μεσίτης*, mediator und *ἔγγυος*, sponsor). Mittler zwischen Gott und den Menschen heißt unser Herr an der eingangs citirten klassischen Stelle (1 Tim. 2, 6). Mittler des neuen oder auch eines bessern Bundes (in Vergleich zum alten Bunde) wird er genannt Hebr. 8, 6; 9, 12 und 12, 24 überall in Bezug auf seine priesterliche Würde und sein im Blut vollzogenes Sühnopfer am Kreuze; einmal (das. 7, 22) wird er als Bürge des um so bessern Bundes bezeichnet. Wenngleich nun Christus als Gottmensch auch schon blos in seiner Wesenheit betrachtet Mittler (*μέσος γενόμενος*) zwischen Gott und Mensch heißen könnte, so übersehe man nicht, daß bei

[1]) Das *ἁμαρτίαν ἐποίησε* kann allerdings in hieratischer Anschauung auch gefaßt werden: „hat ihn zum Sündopfer (in gemeiner aber energischer Redeweise zum „Sündenbock“) gemacht“, da חַטָּאת = Sünde auch Sündopfer bedeutet. In der Sache verschlägt das aber durchaus nichts.

Beilegung dieser Attribute stets auf sein Wirken Bezug genommen wird. Christi Thätigkeit war sohin eine mittlerische, Bürgschaft leistende, sohin nothwendig eine substitutionelle. Es ist eben Sache des Mittlers, daß er für den Beleidiger beim Beleidigten, wie auch immer, beschwichtigend eintritt und so die Versöhnung anbahnt; der Bürge aber leistet eventuell für den Schuldigen die pflichtige Zahlung: es verschlägt für unsere Sache nichts, daß das erste Attribut mehr in die hieratische Funktion hinüberschillert, das andere aber an sich mehr eine juridische Anschauung mit sich führt.

In unmittelbarem Zusammenhange mit diesen Attributen der Person steht viertens die biblische Bezeichnung oder Qualitätsbestimmung der Thätigkeit Christi zu unsern Gunsten mit Ausdrücken, welche eine Ersatzleistung importiren. Wir kennen sie schon. Urtextlich sind es (ἐξ)*αγοράζειν* und (*ἀπο*)*λυτροῦν*(-- *οῦσθαι*), ersteres vom Ankauf oder von der Erstehung einer Sache, letzteres vom Loskauf eines Gefangenen entnommen: das Medium des einen ist die *τιμή*, des andern das (*ἀντι*)*λύτρον*. Die Vulg. überträgt beide mit *redimere*, und den Preis des Kaufes mit *pretium* (redemptio, redemptionis pretium). Die Hauptstellen 1 Kor. 6, 20: „Ihr seid erkauft theuer (*τιμῆς*, Vulg. pretio magno)“; 1 Petr. 1, 18: „Nicht mit vergänglichen Werthen, um Gold oder Silber, sondern Ihr seid erkauft (*ἐλυτρώθητε*) mit dem kostbaren Blute des unbefleckten und schuldlosen Lammes“; Röm. 3, 24: „Gerechtfertigt seid Ihr durch seine Gnade, durch den Loskauf (*ἀπολύτρωσις*, redemptio) in Christo Jesu, den Gott als Sühnopfer (*ἱλαστήριον*) hingestellt hat durch den Glauben in seinem Blute zum Behufe der Sündenvergebung“. Vgl. Ephes. 1, 7 (Loskauf durch sein Blut), 1 Tim. 2, 6 (das *ἀντίλυτρον* ist die Hingabe Christi selbst), Matth. 20, 28 (die Hingabe des Lebens ist das *λύτρον ἀντὶ πολλῶν*) u. dgl. m. Die allen diesen Redewendungen zu Grunde liegende Anschauung ist klar und einfach genug. Christus hat uns rechtsgültig erstanden, hat uns losgekauft (von der Sünde, aus ihrer Knechtschaft u. dgl.), und der Preis, um den er uns erstand, den wir hätten erbringen sollen, aber nicht erbringen konnten, das Lösegeld, das wir hätten zahlen sollen, aber nicht zu erschwingen vermochten, ist Er selbst in seiner Hingabe in den Tod, ist sein für uns vergossenes Blut. Wer könnte bezweifeln, daß seine Erlösungsthätigkeit als eine für uns substituirte

Ersatzleistung an die Gerechtigkeit Gottes begriffen werde? Alle rationalistischen Abschwächungen dieses Sinnes sind unberechtigte Ausflüchte und Tergiversationen. — Einiges Gewicht fällt für die Beweisführung auch auf die in der Mehrzahl obgedachter Stellen für die Beziehung der erlösenden Thätigkeit Christi auf uns gebrauchten Partikeln: *πρὸ ὑπὲρ ἀντί*, theils absolut für sich, theils in Zusammensetzung. Sie können sämmtlich und müssen zum Theil durchaus (namentlich gilt dies von *ἀντί*) im Sinne der Subrogation des Einen für den Andern verstanden werden; der Zusammenhang aber, in welchem sie vorkommen, macht solches Verständniß unausbleiblich.

Schließlich würde es die Beweisführung ungemein fördern, wenn wir auch jene Schriftstellen anziehen und erörtern wollten, welche die erlösende Thätigkeit Christi als eine priesterlich-sühnende (propitiatorische, expiatorische) im Sinne des levitischen Opferdienstes, allerdings mutatis mutandis, kennzeichnen. Schon mehre der erörterten Stellen streiften an solche Vorstellung an. Sie sind beweisend, insofern in den blutigen Opfern des Levitismus das Merkmal der Substitution und der substitutionellen Compensation anerkannter Maßen wesentlich angehört. Doch darauf werden wir ex professo im 2. Hauptstück zurückkommen. Das Ergebniß aber, welches wir aus dieser Wolke von Zeugnissen, die bei aller Variation der Anschauung und des Ausdruckes auf dasselbe Thema zurückführen, glauben ziehen zu können, ist: Christus hat uns erlöset, indem er stellvertretend für uns eintrat. Die satisfactio vicaria ist also *κατ᾽ ἐπίνοιαν* biblische Lehre der christlichen Offenbarung.

b) Das zweite Beweisverfahren nannten wir das indirekte: in seiner Währung vielleicht noch eindringlicher und überzeugender als das voraufgehende. Wir beginnen zunächst mit der im N. T. gar nicht seltenen Gegenüberstellung Adams und Christi. Die Haupttexte sind Röm. 5, 14 ff., 1 Kor. 15, 22 ff., vgl. Matth. 4, 1 ff., deren Inhalt ich als jedem Leser erinnerlich voraussetze. Indem wir nun behaupten, daß aus dieser biblischen Parallelisirung der beiden Stammhäupter und Repräsentanten des Menschengeschlechtes, der beiden Menschen *κατ᾽ ἐξοχήν*, abseiten Christi eine wahre, für uns eintretende Genugthuung erhelle, fassen wir den Inhalt jener biblischen Parallele in folgende antithetische Sätze: Adam ist der Sünder, Christus der Gerechte; durch Adam sind Alle Sünder, durch Christum

Alle Gerechte, indem sie an Adams Ungehorsam, bezieh. an Christi Gehorsam Antheil nehmen; Adam verwirkte das Leben und mußte sterben, Christus gab freiwillig das Leben hin und erstand; in Adam sterben Alle, in Christo werden Alle wiederbelebt. Aus dieser Parallelstellung des ersten und des andern Adam ist offenbar zu ersehen, daß beiden, wie sie unter sich im geraden Gegensatz stehen, so in Bezug auf die Menschheit eine ebenmäßige und entsprechende Bedeutsamkeit von Gott ist zugemittelt worden; nennen wir ja auch demgemäß den einen den natürlichen, den andern den geistigen Stammvater des Menschengeschlechts. Wenn nun also, wie die Lehre von der Erbsünde zeigt, Adam für die Menschheit, indem seine Sünde mittels Abstammung auf seine Sprößlinge übergeht, mißverdienstlich eingetreten ist, so sind wir berechtigt, aus jener Parallele zu folgern, daß gleichmäßig Christus verdienstlich für dieselbe eingetreten, indem seine Gerechtigkeit die unsere ist oder wird; wenngleich wir in der Weise der Antheilnahme der Einzelnen an der respectiven Errungenschaft ihrer beiden Vormänner eine volle Gleichartigkeit nicht behaupten. Dies paritätische Einstehen und Eintreten beider Häupter und Polhöhen unseres Geschlechtes für die Gesammtheit, das sich aus jener Parallele ergibt, verbürgt in der Thätigkeit Christi zu unseren Gunsten ihre uns repräsentirende oder, was richtig verstanden dasselbe ist, für uns vicariirende Bedeutung.

Zweitens finden wir das Prägezeichen der Stellvertretung in der erlösenden Thätigkeit, zwar nur indirekt, aber sehr kennbar ausgemünzt in einer Reihe von Erscheinungen des irdischen Lebens Christi, auf welche wir schon früher (Bd. 1. S. 83 f.) zu sprechen kamen: es sind jene, welche ihn als den Leidenden und Büßenden uns darstellen. Gottes Sohn ward nicht einfachhin Mensch, sondern in seiner Selbstentäußerung (Phil. 2) nahm er Knechtsgestalt an, ward arm und niedrig, führte in Erfüllung des für den sündigen Menschen bestimmten Gesetzes ein mühevolles Bußleben und starb endlich eines qualvollen Todes. Niedrigkeit und Armuth, Leiden und Tod können doch — in praesenti ordine — für den Menschen nur als Folge der Sünde gefaßt werden. Sehr begreiflich daher, daß der sündige Sohn Adams niedrig, gebrechlich, leidend und sterblich ist. Allein wie wollen wir die entsprechenden Zustände beim Sohn des lebendigen Gottes erklärlich finden? Als schlechthin schuldlos

konnte er unmöglich für sich solche Folgen der Sünde übernehmen. Was bleibt dann übrig, als die Annahme, er habe alles dies, was für ihn persönlich ohne Sinn und Bedeutung sein würde, für persönlich Andere übernommen? Wenn unsere Gegner behaupten, Christus habe sich diese Gebrechen der sündigen Menschennatur, obwohl selbst schuldlos, gefallen lassen, um uns durch sein Beispiel zu lehren, wie wir unsern Wandel unter entsprechenden Verhältnissen gottwohlgefällig einrichten sollen, so widersprechen wir solcher Zweckbeziehung wahrhaftig nicht; aber daß dies nach biblischer Anschauung nicht der einzige und nicht der höchste Zweck solcher Selbstentäußerung war, folgt daraus, daß die hl. Schrift durchweg eine Reversibilität zwischen den Momenten der Entäußerung Christi und den entsprechenden unserer Erhöhung eintreten läßt. Sie lehrt, Christus sei arm geworden, um uns Sünder zu bereichern (2 Kor. 8, 9); Christus habe das Gesetz erfüllt, um uns vom Fluche desselben zu befreien (Gal. 3, 10); Christus sei gestorben, um uns Sündern das Leben wieder zu geben (Hebr. 2, 14 und 1 Tim. 1, 10). In dieser conträren Gegenseitigkeit zwischen Christo und uns liegt deutlich ausgesprochen, daß er in der Ausgleichung der Sünde unser Statthalter oder vicarius geworden, sich freithätig für uns substituirt hat, damit wir die Früchte seiner Errungenschaft genießen möchten.

Verwandt mit der voranstehenden Beweisführung ist drittens die Beobachtung, daß sich im irdischen Leben Jesu, dem seine erlösende Thätigkeit zufällt, ein förmlicher Gegensatz nicht blos zur Sünde Adams, sondern zur menschlichen Sünde überhaupt nach allen ihren Beziehungen ausprägt. Wir kommen auf diesen Gedanken später, wo wir über die soteriologische Bedeutung der hl. Passion handeln werden, umständlicher zurück, um hier nur zum Zwecke der Beweisführung einige allgemeinere Züge hervorzuheben. Die Sünde in letzter Instanz was ist sie Anderes, als der Versuch des Geschöpfes, sich an die Stelle des Schöpfers zu setzen, als das Attentat zur Selbstvergötterung? Erlag doch auch die Mutter der Menschheit dem vorgegaukelten Reize, zu werden wie Elohim. Der Mensch also wollte Gott werden, die Sünde; da — ward Gott Mensch, die Entsündigung: ein schon von den Vätern oftmals ausgeführter Gedanke. Kann die Ersatzleistung schärfer ausgesprochen werden? Die Sünde ferner, in welcher der Mensch sich vom Dienste Gottes (cui

servire regnare est) zu emancipiren trachtet, ist eine Sucht nach (falscher) Freiheit, welche in Wahrheit zur Knechtschaft führt. Christus, freiwillig zur Knechtesgestalt sich erniedrigend (Phil. 2), hat die (wahre) Freiheit, die Freiheit der Kinder Gottes, den sündigen Menschen bethätigend zurückgestellt (Joh. 8, 32 ff.): „Die Wahrheit wird Euch freimachen". Der Sünder übertritt das Gesetz und sucht ihm zu entgehen; Christus erfüllt das nicht für ihn, sondern für den Sünder bestimmte Gesetz, und befreiet ihn damit von dem Fluche des übertretenen Gesetzes (Röm. 8, 3 ff.). Der Sünder scheuet den Tod, aber er zieht ihn sich zu, er muß sterben; Christus muß nicht sterben, aber er stirbt freiwillig des bittersten Todes, um sterbend das Leben des Sünders zu begründen. Allen diesen Erscheinungen und Leistungen Christi würde das rechte Verständniß mangeln, dürfte man sie nicht substitutionell begreifen.

Heranzuziehen ist viertens die eben so bekannte als anerkannte Thatsache, daß das N. T., wo immer es sich um die entsündigende Wirksamkeit Christi handelt, durchweg seinen blutigen Tod am Kreuze hervorhebt, das in demselben vergossene Blut als unsern Lösepreis bezeichnend, mit dem wir erkauft, bezieh. abgewaschen und gereinigt werden. Gilt dies freilich (s. später) auch nicht mit voller Ausschließlichkeit, so ist doch unleugbar, daß nach der Anschauung der hl. Schrift bei unserer Erlösung in Christo sein blutiger Tod in den Vordergrund gerückt erscheint. Dies biblische Verfahren muß vom Standpunkte unserer Gegner aus erwogen befremdend erscheinen. Denn wenn unsere Erlösung durch Christum im Sinne unserer Gegner wesentlich nur darin bestände, daß er uns in Wort und That über den gottwohlgefälligen Wandel belehrt hat, so könnte ja, hierauf bezogen, der schimpfliche und schmachvolle Tod der Kreuzigung (flagitiosissimum supplicii genus) Christi, als sein lehrhaftes Ansehen schädigend, gar leicht zum Aergerniß gereichen. Will man jedoch die Bedeutung des Todes Christi darin finden, daß er, um die Wahrheit seiner Lehre und die Reinheit seiner Gesinnung zu bethätigen, freiwillig sogar das Leben dahingegeben, so übersehe man nicht, daß die hl. Schrift, handelt es sich um die Beglaubigung der Lehre, keineswegs Nachdruck auf Christi Tod legt, sondern umgekehrt die Auferstehung von dem Tode als Erweis betont. Ein solches Verfahren der hl. Schrift begreift sich alsbald, wenn Christi Thätigkeit als eine

stellvertretend sühnende anerkannt wird; denn einige Reflexion zeigt leicht (unten mehr darüber), daß unter allen Akten im irdischen Leben des Herrn im blutigen Tode das Gepräge der Substitution am sichtbarsten hervortritt.

Noch ist endlich fünftens biblisch hinzuweisen auf die Eigen- und Einzigartigkeit des Verhältnisses, in welchem nach der hl. Schrift Christus als der Erlöser zur Menschheit steht. Wenn, wie die Gegner wollen, Christus lehrend, leidend, sterbend nur in dem Sinne der Menschen Erlöser ist, daß er in Unterricht und Wandel das Muster gottseligen Lebens uns vorgezeichnet hat, mit Ausschluß innerlich wirksamer Beziehung, nun gut, dann kann auch jeder Prophet des alten und jeder Märtyrer des neuen Bundes in solchem Verstande unser Erlöser heißen. Haben nicht auch die Propheten des A. und die Apostel des N. T. ein gottwohlgefälliges Leben gelehrt, und haben nicht die Meisten von ihnen, wie unzählige andere Heilige und Blutzeugen, für die Wahrheit ihrer Ueberzeugung das höchste irdische Gut eingesetzt? Sind sie aber darum unsere Heilande? Nach der gegnerischen Vorstellung könnte Christus nur noch ein Erlöser der Menschen wie andere auch sein, immerhin dem Grade nach in vorzüglicherem Sinne, weil sein Wandel der heiligste, seine Hingabe in den Tod die duldwilligste; allein ein specifischer Unterschied zwischen Christus und den Andern wäre nicht mehr festzuhalten. Nun aber, ist das etwa die Anschauung der hl. Schrift? Nimmermehr. Christi Stellung zu uns ist nach ihr eine durchaus eigen- und einzigartige. Nur ein Mittler ist zwischen Gott Mensch, Jesus Christus (1 Tim. 2, 6); in keinem andern als Jesu Namen ist für den Menschen Heil (Ap.-Gesch. 2, 12); ja wie kräftig leuchtet der Apostel den Korinthiern, bei denen christliche Parteiungen entstanden waren, welche sich nach den von ihnen bevorzugten Lehrern benannten, statt daß alle in dem Bekenntniß Christi und im gemeinsamen Christennamen ihre Einheit hätten finden sollen, wie leuchtet er ihnen heim, indem er sie anfährt (1 Kor. 1, 12): „Ist denn Christus getheilt; ist etwa Paulus für Euch gekreuzigt, oder seid Ihr auf Pauli Namen getauft?“ Also nicht Paulus ist Euer Erlöser, nicht Kephas, nicht Apollo (V. 11), sondern einzig und allein Christus. Nicht in der socinianischen, sondern nur in der kirchlich orthodoxen Erlösungstheorie ist aber eine solche Einzigkeit des Verhältnisses Aller zu Christo verständlich.

6. Die Genugthuungslehre in der Ueberlieferung. — Zu beschäftigt mit den großen Controversen über die Person des Heilandes, hat die patristische Periode auf das Werk desselben und dessen Natur tiefer einzugehen keinen Anlaß gefunden (S. 4). Indeß durch höhern Instinkt (instinctu s. spiritus) geleitet, haben die orthodoxen Lehrer dieser Zeit, indem sie in der Christologie jede Verkümmerung der göttlichen und der menschlichen Natur in der Einheit der Person beim Erlöser abwiesen und so die beiden Vorbedingungen und Voraussetzungen einer wahren Genugthuung vertheidigten, mittelbar auch für die Soteriologie Bedeutendes geleistet. Begreiflich daher, daß die socinianische Erlösungstheorie bei den Vätern vergeblich nach Stützen sich umsieht.[1]) In der Sache selbst stehen die Väter auf dem Standpunkte der hl. Schrift, der sie nach Inhalt und Ausdruck sich anschließen. Eine kurze Skizze möge ausreichen.

Den der hl. Schrift fremden Kunstausdruck *satisfactio* finden wir, um damit zu beginnen, schon beim ersten Latinisten unter den Kirchenschriftstellern, bei Tertullian (*de pud.* 20). Die Sache selbst wird dann von den alten Lehrern in biblischer Form, wenn auch in detaillirterer Darlegung, dahin ausgesprochen, daß es heißt, Christus sei für uns (*ὑπὲρ ἡμῶν, δι᾽ ἡμᾶς*) gestorben. So sagt der heil. Martyrer Ignatius (*ep. ad Trallens.* 2): „Wenn Ihr euch dem Bischof unterordnet wie Jesu Christo, so zeigt sich, daß Ihr nicht nach Menschenart, sondern nach Jesus Christus lebet, der für uns gestorben ist, damit Ihr glaubend an seinen Tod dem Sterben entgehet".[2]) Aehnlich äußert sich der hl. Polycarp (*ep. ad Phil.* 8): „Laßt uns also beständig festhalten an unserer Hoffnung und an dem Kaufschilling (*ἀῤῥαβών* = Angeld, Handgeld, Unterpfand) unserer Gerechtigkeit, welcher da ist Christus Jesus, «der unsere Sünden am eigenen Leibe auf das Holz hinantrug» (1 Petr. 2, 24), «der keine

[1]) Selbst Hugo Grotius, welcher leider, wenigstens zeitweilig, socinianischer Anschauung zuneigte, und seine biblischen Commentare mit entsprechenden Gedanken entstellte, hat in seiner Schrift: „Defensio fidei catholicae de veritate satisfactionis" am Schlusse eine Menge für die Kirchenlehre zeugender Väterstellen gesammelt.

[2]) *Ὅταν γὰρ τῷ ἐπισκόπῳ ὑποτάσσεσθε ὡς Ἰησοῦ Χριστῷ, φαίνεσθέ μοι οὐ κατὰ ἄνθρωπον ζῶντες, ἀλλὰ κατὰ Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν δι᾽ ἡμᾶς ἀποθανόντα, ἵνα πιστεύσαντες εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ, τὸ ἀποθανεῖν ἐκφύγητε.*

Sünde gethan, und in dessen Munde Trug nicht erfunden ward» (das. V. 22), sondern der das Alles, damit wir in ihm leben, erduldet hat".[1]) Etwas stärker, weil ausgeführter, tritt die Substitution hervor, wenn es beim hl. Clemens von Rom (1 Kor. 49) heißt: „Sein Blut gab Christus unser Herr für uns hin nach dem Willen Gottes, und sein Fleisch für unser Fleisch, und seine Seele für unsere Seelen".[2]) Das Moment der Reversibilität ferner wird auch nicht übersehen, wenn es heißt, Gott sei Mensch geworden, um die Menschen mit Gott zu versöhnen; so beim hl. Irenäus (*adv. haer.* 3, 20): Oportuerat mediatorem dei et hominum per suam ad utrosque domesticitatem (nach seiner Verwandtschaft oder Consubstantialität mit beiden Theilen, d. h. wegen seiner göttlichen und menschlichen Natur) ad amicitiam et concordiam utrosque reducere, et facere ut deus assumeret hominem et homo se dederet deo. Die antithetische Parallele zu Adam wird sehr schön ausgeführt vom heil. Cyrillus von Jerusalem (*cat.* 13, 33): „Gott hatte beschlossen, der Sünder solle sterben. Eins von zweien mußte also geschehen: entweder mußte er in seiner Wahrhaftigkeit alle (Menschen) vernichten, oder erbarmungsvoll seine Satzung aufheben. Da erblicke nun die Weisheit Gottes: sowohl wahrte er seiner Aussage die Wahrheit, als auch seiner Barmherzigkeit ihre Energie. Christus nahm die Sünden am eigenen Leibe (1 Pet. 2, 24) auf das Holz, damit wir durch seinen Tod von den Sünden befreiet, der Gerechtigkeit leben möchten".[3]) Und unsere Antheilnahme an der Errungenschaft der

---

[1]) *Ἀδιαλείπτως οὖν προσκαρτερῶμεν τῇ ἐλπίδι ἡμῶν καὶ τῷ ἀῤῥαβῶνι τῆς δικαιοσύνης ἡμῶν, ὅς ἐστι Χριστὸς Ἰησοῦς, ὃς ἀνήνεγκεν ἡμῶν τὰς ἁμαρτίας τῷ ἰδίῳ σώματι ἐπὶ τὸ ξύλον, ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ, ἀλλὰ δι' ἡμᾶς, ἵνα ζήσωμεν ἐν αὐτῷ, πάντα ὑπέμεινε.*

[2]) *Τὸ αἷμα αὐτοῦ ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν Χριστὸς κύριος ἡμῶν ἐν θελήματι θεοῦ, καὶ τὴν σάρκα ὑπὲρ τῆς σαρκὸς ἡμῶν, καὶ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν.*

[3]) *Ὥρισεν ὁ θεός, τὸν ἁμαρτανόντα ἀποθνήσκειν· ἔδει οὖν ἓν ἐκ τῶν δύω γενέσθαι, ἢ ἀληθεύοντα θεὸν πάντας ἀνελεῖν, ἢ φιλανθρωπησάμενον παραλῦσαι τὴν ἀπόφασιν. Ἀλλὰ βλέπε θεοῦ σοφίαν· ἐτήρησε καὶ τῇ ἀποφάσει τὴν ἀλήθειαν καὶ τῇ φιλανθρωπίᾳ τὴν ἐνέργειαν. Ἀνέλαβε Χριστὸς τὰς ἁμαρτίας ἐν τῷ σώματι ἐπὶ ξύλον, ἵνα διὰ τοῦ θανάτου αὐτοῦ ταῖς ἁμαρτίαις ἡμεῖς ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν.*

beiden Stammväter der Menschheit wird geschildert wiederum vom hl. Irenäus (l. c. 5, 16): „Im ersten Adam haben wir uns verfehlt, indem wir das ihm gestellte Gebot nicht beachteten; im zweiten Adam sind wir wieder (mit Gott) ausgesöhnt, gehorsam geworden bis zum Tode".[1]) So finden wir die biblische Lehre bei den Vätern allseitig wieder, wenn auch noch nicht in voller Tiefe gewürdigt, doch mitunter schön ausgeführt und erläutert.

Trotz dieser etwas allgemein gehaltenen Genugthuungstheorie verdient doch ein Vorkommniß in der Väterzeit einzeln angemerkt und erwogen zu werden. Indem man nämlich durchweg, vollkommen richtig und der biblischen Auffassung entsprechend, lehrte, Christus habe uns erstanden oder erkauft aus der Knechtschaft oder auch Gefangenschaft, aber wessen? — man sagte, der Sünde oder dann auch, der Sünde in ihrem persönlichen Repräsentanten, des Satans: lenken einige der Lehrer den Gedanken dahin, als ob der Herr den von ihm errungenen Kauf- oder Lösepreis an den Satan erstattet habe. So entschieden der große Origenes (*in Matth.* 18, 8): „Wem aber hat er seine Seele als Loskaufspreis für die Vielen hingegeben? Gewiß nicht an Gott. Nicht vielmehr also an den Bösen?" Diese Vorstellung, in ihrer Consequenz verfolgt, müßte zu der abenteuerlichen, ja lästerlichen Aussage führen, Christus habe sich selbst sammt seinem Wirken dem Teufel hingegeben und diesem das Sühnopfer dargebracht. Während nun der origenistisch angehauchte Gregor von Nyssa jener Anschauung beipflichtete, ward sie von seinem Namensvetter Gregor v. Nazianz und später von Johannes v. Damascus abgewiesen. In annehmbarerer Fassung: wie nämlich Satan den ersten Menschen betrogen, so habe er sich im zweiten Adam selbst betrogen, und indem er den Unschuldigen tödtete, sein Anrecht an den Schuldigen verloren — findet sich der Gedanke sogar beim heil. Augustin (*de trinit.* 13, 11—16): In potestatem diaboli traditum est genus humanum. Placuit deo, ut . . . diabolus justitia vinceretur. Qua justitia? Quae, nisi justitia Christi? Quomodo victus est? Quia cum in eo nil morte dignum invenerit, occidit

---

[1]) *Ἐν μὲν γὰρ τῷ πρώτῳ Ἄδαμ προσεκόψαμεν μὴ ποιήσαντες αὐτοῦ τὴν ἐντολήν· ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ Ἄδαμ κατηλλάγημεν ὑπήκοοι μεχρὶ θανάτου γενόμενοι.*

tamen. Utique justum est, ut debitores, quos tenebat, liberi dimittantur in eum credentes, quem sine ullo debito occidit. Doch rectificirt der Kirchenlehrer seine Anschauung durch die beigefügte Bemerkung, der Teufel sei durch Empfang der Loskaufssumme keineswegs bereichert, vielmehr eingeschränkt worden. Die Sache selbst ist offenbar diese. Wenn man sagt, die Menschheit sei durch den Sündenfall in Satans Knechtschaft (Gefangenschaft) gerathen, so soll man das nicht so verstehen, als ob diesem ein Rechtstitel an den Menschen zustehe; denn die diabolische Verführung kann einen solchen gewiß nicht begründen. Der oberste und eigentliche Schuldherr (Gläubiger), welchem die sündige Menschheit verfiel, ist nicht Satan, sondern Gott der Herr. Satan ist höchstens der Büttel oder Kerkermeister zu Handen der strafenden Gerechtigkeit Gottes. Ist sohin der Sünder dem in seinem Rechte gekränkten Gott schuldig und zahlungspflichtig, so folgt, um in diesem Gedankenkreise zu bleiben, daß der Lösepreis zur Ausgleichung der Brüchte Gott und nicht dem Satan eingehändigt werden muß; es ist dann nur Folge der Auseinandersetzung mit Gott, daß der Losgekaufte den Banden des Satans entrinnt. Nur in diesem weitern Sinne darf man sagen, der Heiland habe den Menschen vom Satan erkauft, eigentlich aber hat er ihn von dem zürnenden Gott käuflich erstanden; vollends aber zu behaupten, Christus habe damit sich selbst dem Satan hingeopfert, ist mehr als unsinnig. Auch im Mittelalter tauchte die seltsame Idee nochmals auf, um neuerdings abgewiesen zu werden.

Wir schließen diese positive Beweisführung mit der Bemerkung, daß das Christenthum mit seiner Grundlehre von der Versöhnung der Welt durch Christum in stellvertretender Genugthuung keineswegs etwas bis dahin gänzlich Unerhörtes ausgesprochen hat. Für solche Idee fanden sich in den Gemüthern der Heiden wirkliche Anknüpfungspunkte vor. Man darf sagen, daß fast allen (Cultur-) Völkern der Gedanke an die Nothwendigkeit stellvertretender Sühne, wenn auch entstellt, zur Ausgleichung der Schuld der Gottheit gegenüber vorschwebte, wie sich das schon in den bei ihnen sich findenden Opfern ausspricht; denn die Opferidee hat nicht nur jenen Gedanken zur Grundlage, sondern es läßt sich erweisen, daß tiefere und nachdenklichere Heiden die Kraft und Bedeutung des Opfers als

stellvertretend satisfaktorisch begriffen.[1]) Inder und Perser, Griechen und Römer mit ihrem Opfercultus zeugen dafür. Man wird auch in der Annahme nicht irren, daß einzelnen Begabtern und Bevorzugtern unter den Heiden sogar der Gedanke nicht völlig fremd bleiben mochte, daß ihren Thier- und sonstigen Opfern eine solche Kraft ausgleichender Sühnung aus sich selbst nicht beiwohnen konnte. Indem nun also das Christenthum die Wahrheit predigte, daß durch den Gottmenschen in stellvertretender Genugthuung die Versöhnung der durch die Sünde der Menschen beleidigten Gottheit vollzogen sei, kam es zuverlässig einem tief empfundenen Bedürfnisse der heidnischen Menschenwelt entgegen, um so mehr, als gerade zur Zeit der ersten Verkündigung der Heilslehre das Bewußtsein der Schuld bei der gräulichen Entartung des heidnischen Lebens besser angelegte Gemüther um so schwerer belasten mußte (s. B. I. S. 46). Es unterliegt keinem Zweifel, daß kein Lehrstück dem Christenthume mehr Anhänger unter den tiefer empfindenden, je schuldbewußter desto sühnbegieriger gewordenen Heiden verschafft hat, als die trostreiche Predigt vom Kreuze, d. i. von der in Christo vollbrachten Erlösung, als stellvertretender Versöhnung der sündigen Menschheit mit der erzürnten Gottheit. Gerade wegen des Mangels dieser specifisch christlichen Lehre, durch die das christliche Glaubensbewußtsein sich von jedem andern unterscheidet, wird der Islam niemals dem tiefern religiösen Bedürfnisse genügen. Es ist die Lehre vom Kreuze, dem Symbol der stellvertretenden Genugthuung, welche die Welt ohne Gewaltmittel besiegte und dem Christenthume gewann, während der Halbmond seine Anhänger vorwaltend durch das Schwert sich erwirbt. Indem nun der socinianische Rationalismus diese Grundlehre des Christenthums dahin abschwächt und verkümmert, daß von der Sache kaum mehr, als der Name bleibt, reducirt sich socinianisches Christenthum im Grunde auf den Deismus des Islam, und hat auf Christlichkeit nicht mehr Anspruch.

7. Wir finden es angezeigt, bevor wir, was dem folgenden Paragraphen überwiesen werden soll, die christliche Genugthuungslehre in Vergleich mit den häretisch-philosophischen Erlösungstheorieen

---

[1]) Ich erinnere an das bekannte Opferweihegebet bei Ovid (*Fast.* I. VI.):
Cor pro corde, precor, pro fibris accipe fibras:
Hanc animam tibi pro meliore damus.

speculativ erörtern, gleich hier einige dialektische Bedenklichkeiten, welche gegen den Begriff der Genugthuung vorgebracht wurden, zu lösen, um damit diese Idee selbst zu erläutern und zu vertiefen. Man kann nun selbstverständlich den Begriff stellvertretender Genugthuung von einem dreifachen Standpunkte aus behelligen wollen, nach den drei Elementen, welche ihn constituiren, von Seiten also des beleidigten Gottes, der sündigen Menschheit und des genugthuenden Christus.

a) Es könnte scheinen, als ob durch den christlichen Genugthuungsbegriff die Erlösung der Welt auf einen einfachen, den Normen des Rechtes adäquaten Rechtshandel herabgesetzt würde, bei dem von Gnade und Gnädigkeit auf Seiten Gottes nicht ferner Rede sein dürfte. Solche Theorie hat aber nicht blos auf rationellem, sondern auch auf positiv biblischem Standpunkte die allergrößten Bedenken. Gott ist, wie er in den christlichen Urkunden so häufig gefeiert wird, nicht nur der Gütige überhaupt, sondern auch der Barmherzige insbesondere gegen die Elenden und Sünder. Die orthodoxen Theologen der Kirchen verwahren sich häufig selbst gegen die Unterstellung, als ob Gott in seiner Gerechtigkeit, unbeschadet seiner Barmherzigkeit, einen äquivalenten Ersatz für die ihm zugefügte Unbilde fordern müsse, auf Grund dessen er erst die Sünde erlassen könne. Nun denn also, da Gott als der Gütige denkbarer Weise ohne Dazwischenkunft eines Mittlers die Beleidigung nachsehen kann, so wird der gläubige Christ sich doch vorerst durch die Urkunden der Offenbarung über den wirklichen Thatbestand unterrichten lassen müssen. — Bis dahin haben wir gegen die Darlegung nichts zu erinnern. — Was ist aber der Thatbestand? Daß Gott, heißt es, die Sünde aus Gnaden erlasse, daß unsere Rechtfertigung eine gnädige (gratuite) sei, daß Gott umsonst (δωρεάν = gratis) uns mit sich versöhne. Statt aller Texte nur Röm. 3, 24: „Gerechtfertigt (seid Ihr) umsonst, durch seine (Gottes) Gnade". Da nun aber Gnade und Recht disparate Begriffe sind, so kann die Genugthuung, welche auf dem Rechtsboden gründet, mit der Gnädigkeit nicht bestehen; o. w. d. i., sind wir nach dem Apostel umsonst gerechtfertigt, so muß das ohne Entgelt (Kaufpreis) geschehen sein. Somit widerspricht die Genugthuung der von der hl. Schrift so entschieden gelehrten Gratuität unserer Erlösung.

Wir antworten auf diese Einrede: die Gnädigkeit unserer Erlösung darf und soll nicht beanstandet werden, wir erachten aber mit dem Apostel, der obigen Worten sofort beifügt: „durch den Loskauf (λύτρωσις, redemptio), welcher da ist in Christo Jesu", daß die Gnädigkeit unserer Entsündigung auf Seiten Gottes mit der richtig verstandenen Genugthuung auf Seiten Christi recht wohl bestehen könne. Freilich, wenn einige Theologen, um die nicht zu beanstandende Gratuität unserer Erlösung festzuhalten, die Genugthuung Christi dahin haben geglaubt abschwächen oder vielmehr verkümmern zu dürfen, daß sie lehren, Christus habe wohl einen etwaigen, aber dem verletzten göttlichen Rechte gegenüber nicht völlig zureichenden Ersatz für die Schuld der Sünde geleistet, und darin bestehe die Gnädigkeit abseiten Gottes, daß er eine rechtlich ungenügende Leistung als genügend angenommen habe: so können wir solcher Aufstellung nicht beipflichten, werden vielmehr bald geflissentlich zeigen, daß die Genugthuung Christi, vom Standpunkte des Rechtes aus gewerthet, in sich perfecta et omnibus numeris absoluta war. Richtiger wird das Moment der Gnädigkeit unserer Entsündigung, unbeschadet vollkommener (ja überreicher, s. unten) Genugthuung, von andern Theologen in die Unterscheidung zwischen dinglicher und persönlicher Schuld verlegt. Bei einem Realdebitum ist es juridisch genommen allerdings ohne Belang, ob der Schuldner selbst oder sein Bürge die pflichtige Zahlung leiste. Nach empfangener Zahlung, woher diese auch komme, muß der Gläubiger von Rechtswegen sich zufrieden geben, von Nachlaß in Gnaden kann dabei keine Rede sein. Anders verhält es sich bei einer persönlichen, durch Unbilde contrahirten Schuld, als worin die Sünde besteht. Der Beleidigte kann rechtsförmig darauf bestehen, daß der Schuldige selbst für die Ehrenkränkung Ersatz leiste, und es kann rechtlich von ihm nicht gefordert werden, daß er sich zufrieden gebe, wenn der Schuldige einen Dritten für sich eintreten läßt. Somit konnte, um die Anwendung zu machen, der beleidigte Gott sich an der schuldigen Menschheit selbst halten; Beweis und Ausdruck seiner gnadenvollen Barmherzigkeit liegt eben darin, daß er Christi Ersatzleistung für die pflichtige Menschheit hingehen ließ und für sie acceptirte; es bleibt daher in Bezug auf die zu erlösende, bezieh. erlösete Menschheit immer noch ein gratuitum, was in Bezug auf Christum freilich ein debitum war. — Diese

Auseinandersetzung halten wir im Wesentlichen für richtig, erachten jedoch, daß sie weiterer Vertiefung und Erläuterung bedarf. Wenn nämlich die Verdienstleistung Christi für die Menschheit und deren Annahme abseiten Gottes zur Voraussetzung genommen werden, dann freilich müssen wir, auch Gott gegenüber, unsere Entsündigung für eine einfache Rechtssache erklären, bei der das Moment der Gnade in Wegfall kommt (d. h. von unserm Standpunkte aus, die wir Gnädigkeit und Gerechtigkeit, obgleich sie in Gott nothwendig Eins sind, nicht anders, als gegensätzlich auseinander halten können); allein eben die gemachte Voraussetzung selbst wurzelt durch und durch in der Gnade. Muß Gott, wir räumen es ein, verzeihen, sobald seiner Gerechtigkeit vollgültiger Ersatz geleistet worden, so übersehe man doch andererseits nicht, daß es derselbe Gott ist, welcher — darin liegt der Erweis seiner liebevollen Erbarmung — der Menschheit die für sie unerschwinglichen Mittel zu solcher Ersatzleistung an die Hand gegeben hat. Nur freie Liebe (Güte, Gnade, Erbarmen) war es, welche Gott bestimmte, für die Sünde der Welt seinen Sohn dahinzugeben. Vgl. Joh. 3, 16: „So hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn dahin gab“; 1 Joh. 4, 10: „Weil er uns zuvor geliebt, hat er seinen Sohn gesandt als Sühne für unsere Sünden“; Röm. 5, 8: „Darin erweiset Gott seine Liebe gegen uns, daß, da wir noch Sünder waren, Christus für uns gestorben ist“, u. s. w. Was daher in seinem Erfolge oder seiner Ausführung Genugthuung heißt, dasselbe ist dennoch in seiner Voraussetzung nach dem ewigen Rathschlusse Gottes reinweg Liebe, Güte, Barmherzigkeit. Es sind zwei Momente und Reflexe in derselben Sache, die sich beständig gegenseitig durchziehen; obgleich sie objektiv nicht zu trennen sind, sondern wir sie nur von unserm beschränkten Standpunkte aus, um das Mysterium unserm Verständniß näher zu bringen, trennen. Ob Gott als der Allbarmherzige ohne Vermittlung uns die Sünde erlassen konnte, transeat; genug, wir wissen mit voller Evidenz aus der Offenbarung, daß er als der Allgerechte äquivalente Gegenleistung gefordert hat — Niemand kann behaupten, daß er solche nicht fordern durfte — und zwar aus keinem andern Grunde, als um, sagen wir mit dem Apostel (Röm. 9, 22), seinen Zorn (seine strafende Gerechtigkeit) kund zu thun, während er, um sein Erbarmen zu erweisen, der Menschheit aus freien Stücken in der Hingabe seines Sohnes

einen solchen Ersatz ermöglichte. So hat denn Gott in seinem zweiten großen Werke, das geheimnißvoller als das Schöpfungswerk, vorzugsweise seine moralischen Attribute, welche die Heiligkeit seines Wesens reflectiren, und zwar so zu sagen allseitig, zur Erscheinung bringen wollen, weder ausschließlich seine Gerechtigkeit, noch ausschließlich seine Barmherzigkeit, sondern beide in einer solchen wechselseitigen Durchdringung, die anbetende Bewunderung zu erwecken geeignet ist. In diesem Werke „sind sich Barmherzigkeit und Wahrheit halbwegs entgegen gekommen, Gerechtigkeit und Friede haben sich geküßt", wie der Psalmist singt a. O. Gerechtigkeit war es, welche die Sühne forderte für die Schuld; Erbarmen und Liebe, welche den Sohn sandten, damit er leiste, was außer dem Vermögen der Schuldigen lag. Er hat nicht gefordert, ohne zu senden, wie auch nicht gesandt, ohne zu fordern. Zumal hat er gefordert und gesendet in einem und demselben heiligen (gerecht-gnädigen oder gnädig-gerechten) Akte, da der Erweis seiner Gerechtigkeit zugleich Ausdruck seiner Gnädigkeit ist. Die hl. Urkunden wissen von keiner Gnade Gottes gegen den Sünder, außer in Christo Jesu, d. i. auf rechtlicher Basis; und eben darum können sie, wenn sie von einem (rechtsförmigen) Loskauf des Menschen durch Christum sprechen, solchen doch uno tenore Begnadigung heißen. Das ist der Sinn von Röm. 3, 24: „umsonst durch Gottes Gnade (und doch) durch den Loskauf in Christo Jesu"; vgl. 2 Kor. 5, 18 ff. und Kol. 2, 13 f. Dies „temperamentum justitiae et gratiae" ist eben das Geheimniß, vor welchem wir das Knie beugen, nicht aber ungebührlich an ihm klügeln sollen. Widerspruch jedoch, so viel liegt klar vor, gegen die göttlichen Attribute ist so wenig vorhanden, daß vielmehr die Speculation mit hoher Befriedigung bei der Betrachtung eines Werkes verweilt, in welchem Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die ohnehin im Wesen Gottes selbst Eins sein müssen, in so staunenswerther Durchdringung hervorleuchten.

b) Die Schwierigkeit des Genugthuungsbegriffes auf Seiten Christi liegt darin, daß der Unschuldige für die Schuldigen (justus pro injustis) eingetreten sein soll. Was er nicht verschuldet, hat er gebüßt, „was er nicht geraubt, hat er erstattet", um mit dem Psalmisten zu reden (Ps. 68, 5): so will es die christliche Genugthuungstheorie. Kann es denn nun aber mit den Grundsätzen einer sittlichen Rechtsordnung bestehen, daß den Schuldlosen die Strafe

treffe? Ist es nicht schreiende Ungerechtigkeit, statt des Verbrechers den Unschuldigen zu züchtigen; und gar ihn sterben zu lassen, ist es nicht förmlicher Justizmord? Dazu kommt noch, daß Gott, nach der christlichen Lehre der Heilige und Gerechte, von seinem Mensch gewordenen Sohne, dem Unschuldigen, das Bußleiden für die Sünde ernstlich gefordert haben soll. Steht das nicht in Widerspruch mit den elementarsten Rechtsbegriffen? Und selbst abgesehen vom Naturrecht, ist es ja der wiederholt ausgesprochene Grundsatz des A. T., der mit den Worten des Propheten (Ezech. 18, 4) lautet: „Die Seele, welche gesündigt hat, die selbst soll sterben".

Die hiermit gegen die Substitution im Sinne unseres Dogmas erhobene Einrede ist nicht so schwer zu lösen, wie es scheinen möchte. Gegen seinen Willen allerdings konnte die Strafe für die Sünde Anderer dem Schuldlosen nicht aufgebürdet werden; allein es ist ein eben so anerkannter Grundsatz des Rechtes: violenti non fit injuria. Nun hat aber Christus mit größter Freiwilligkeit, lediglich durch erbarmungsvolle Liebe zu uns bewogen, die Sünde der Menschheit auf sich genommen. Man höre ihn selbst versichern (Joh. 10, 15 u. 18): „Ich gebe mein Leben für meine Schafe . . . Niemand nimmt es von mir, sondern ich gebe es hin von mir selbst (ἀπ᾽ ἐμαυτοῦ), und ich habe die Gewalt (ἐξουσία), es hinzugeben, und habe die Gewalt, es wieder zu nehmen: solches Mandat habe ich von meinem Vater". Vgl. auch Jes. 53, 7 nach obiger Exposition. Wie aber ernstgemeinte Forderung auf Seiten Gottes mit der durchaus freien Uebernahme derselben auf Seite des Gottmenschen vereinbar sei, haben wir früher (Bd. I. S. 220) ausführlich nachgewiesen. Indeß würde mit dieser Erinnerung wohl die commutative, aber noch nicht die distributive Gerechtigkeit Gottes, „welche Jedem vergilt nach seinen Werken", sichergestellt. So müssen wir denn noch ein zweites Expediens heranziehen, welches wir aus der früher (Bd. I. S. 228 f.) besprochenen christologischen Wahrheit entnehmen, daß Christus keineswegs blos für uns, sondern daß er auch für sich selbst gewirkt, gearbeitet, gelitten hat, nicht als ob er selbst, der durchaus Schuldlose, der Versöhnung bedurft hätte, sondern weil seine Leistung nach ihrer verdienstlichen Seite den entsprechenden Lohn auch ihm, selbstredend in seiner menschlichen Natur, eingetragen hat. Er hat den Lohn, und zwar den vollen Lohn seines Verdienstes (auch) selbst geerntet; was

wollen wir mehr, um auch die distributive Gerechtigkeit Gottes zu sichern? Das ist der tiefste Sinn von Luk. 24, er mußte durch sein Leiden in seine Glorie eingehen. Hier erst ersehen wir die hohe Bedeutung des angezogenen christologischen Lehrsatzes. Selbstredend ist gar nicht gemeint, daß diese Errungenschaft für Christus selbst uns Andern, für welche er eintrat, benachtheiligen könne; vielmehr wird behauptet, daß eine und dieselbe Kraft ihre Wirkung, und zwar ihre volle Wirkung in doppelter Richtung erstrecke. Und zugegeben, daß wir solche Wirkung nicht vollends begreifen, sie findet immerhin in der Idee eines organischen Ganzen, in welchem Alle für Einen und Einer für Alle einstehen, mit den Gesetzen der Solidarität und Reversibilität ihr hinreichendes Verständniß. Auch fehlt es an bekannten Analogien für solche Art des Wirkens durchaus nicht. So im gewöhnlichen Christenleben. Fürbittet ein Christ in gottgefälliger Weise für seinen (lebenden oder abgeschiedenen) Mitbruder, die Kraft der Fürbitte kommt, wenn anders die erforderlichen Bedingungen vorhanden sind, diesem nach dem vollen Gewicht ihrer Währung zu Gute, ohne daß jedoch dem Fürbittenden auch nur ein Theil seiner verdienstlichen Leistung für ihn selbst verloren ginge. Oder, was noch näher liegt, aber als außerordentlich zu betrachten ist: wenn höher begnadigte Menschen die Andern zustehenden Leiden von Gott für sich erbitten, so hat Gott solche Gebetsopferung nicht selten erhört: den Andern ward Erleichterung. Niemand aber wähne, daß hierdurch das in der Uebernahme fremder Bußleiden gelegene Verdienst den Uebernehmenden auch nur um einen Strohhalm verkümmert sei. Es ist also zu antworten: wegen der repräsentativen Stellung, welche unser Herr in der Menschheit, als in einem organischen Ganzen einnahm, konnte die Frucht seines Thuns ganz wohl auch persönlich Andern, welche jedoch mit ihm eine organische Einheit bildeten, ohne daß dadurch er selbst des Lohnes für seine Arbeit verlustig ging, zugewandt werden. Wie dem aber auch sein möge, es steht biblisch und dogmatisch durchaus fest, daß Christus in seiner menschlichen Natur für sein Verdienst auch selbst den zuständigen Lohn errungen und bekommen hat. Daß letzterer ihm bereits alio titulo zustand, verschlägt nichts, eben so wenig wie es die Sache ändert, daß dem Sündelosen seine Errungenschaft nicht eigentlich satisfaktorisch, sondern nur meritorisch im engern Sinne zu Gute kommen

konnte.[1]) Von einer Verletzung der justitia distributiva in Bezug auf die Person Christi kann also in der richtig verstandenen Genugthuungstheorie nicht Rede sein.

c) Die Hauptschwierigkeit des christlichen Genugthuungsbegriffes haftet allerdings an seinem dritten Coefficienten, der schuldigen Menschheit; es wird aber auch die Erörterung derselben am meisten dazu beitragen, die christliche Theorie in ihrer Tiefe und frei von blos juristischer Einseitigkeit erkennen zu lassen. Im Sinne der Gegner kann man das Bedenken etwa so formuliren. Soll und muß der Gerechtigkeit Gottes nun einmal Ersatz geleistet werden, so ist billig und recht, daß der Schuldige und kein Anderer ihn leiste. In der sittlichen Schätzung steht jeder für sich da; fremdes Verdienst dem Andern gutzuschreiben, ist von vornherein widersinnig. In der That haben wir hier den so oft wiederholten Haupteinwand der Socinianer und Rationalisten gegen die christliche Lehre, dem auch an und für sich eine gewisse Wahrheit nicht abzusprechen ist. — Man kann nun freilich einfach erwidern, und es ist oft genug geschehen: da die Ersatzleistung der schuldigen Menschheit unerschwinglich war, so hat sie sich doch gewiß nicht zu beklagen, sondern nur zu bedanken, wenn die göttliche Gerechtigkeit sich zufrieden damit gab, daß ein Anderer an ihrer Statt sie abtrage. So richtig solche Antwort sein mag, sie scheint uns der Vertiefung noch zu bedürfen, damit wir, wenn auch nicht geradezu die Nothwendigkeit, so doch die höchste Angemessenheit einer solchen Erlösung, wie sie in Weise stellvertretender Genugthuung erzielt ward, klarstellen; will es uns doch nicht als die rechte Vorstellung von der Heiligkeit Gottes erscheinen, sie fordere zwar für die zugefügte Kränkung vollen Ersatz, es sei ihr aber schlechthin gleichgültig, von welcher Seite dieser prästirt werde. Wir glauben vielmehr, daß sowohl Wesen und Natur der menschlichen Sünde, als auch die Idee des menschlichen Geschlechtes als eines organisch-einheitlichen Ganzen heranzuziehen sind, um uns gehörig zu orientiren. Wir bedauern, daß wir, da unsere Schrift die dogmatische Anthropologie und Hamartiologie zur Voraussetzung nehmen muß, dem

---

[1]) Gleichbild oder vielmehr Abbild auch hierfür haben wir in den Pönalwerken mancher Heiligen, denen ihre Bußwerke — nach Abtragung etwaiger eigenen Sündenstrafen — auch nicht mehr satisfaktorisch, sondern nur noch meritorisch fruchten konnten. S. Sakr.-Lehre Bd. 2. S. 193. f.

Leser hier nur mit einigen, mehr assertorisch ausgesprochenen als gründlich erwiesenen Sätzen dienen können, im Uebrigen aber auf die betreffenden Partien der Dogmatik verweisen müssen.

Man kann nun in der Auffassung der Sünde, und dann correlativ der Entsündigung, einen doppelten Gesichtspunkt, den des Ganzen (des Geschlechtes), und den der einzelnen Person (des Individuums) wählen. Fassen wir nun zunächst den ersten Standpunkt auf, so leuchtet unschwer ein, daß es von diesem aus nicht richtig sei, zu behaupten, Christi Verdienst sei der Menschheit völlig fremd. Denn nicht nur ist Gottes Sohn in das bestehende und sich fortentwickelnde Geschlecht als Sprößling der Gattung eingetreten, sohin ein Glied am Ganzen der Menschheit wahrhaft geworden, sondern innerhalb derselben nimmt er auch (Bd. I. S. 128 f.) eine Centralstellung ein, er ist als Mittler zwischen Gott und den Menschen (1 Tim. 2, 6) eben der Mensch *κατ᾽ ἐξοχήν*, in welchem die Menschheit sich repräsentirt, oder wie der biblische Ausdruck lautet, recapitulirt (*ἀνακεφαλαιοῦσθαι* Ephes. 1, 10). Wie sollte seine Errungenschaft ihr fremd sein können, wenn man auf die in einem organischen Ganzen herrschende Wechselseitigkeit der Organe untereinander und mit dem Centralorgane auch nur einiges Gewicht legt? Christi Verdienst ist von diesem Standpunkte angesehen in der That das Verdienst der Menschheit, ihr eigen und angehörig, und von einer rein willkürlichen Zurechnung fremden Verdienstes braucht keine Rede zu sein. Nur das räumen wir ein, daß die für die Menschheit heilbringende Thätigkeit Christi, in dieser Weise aufgefaßt, in der Stellvertretung (Substitution) nicht ihren adäquaten Ausdruck findet, vielmehr als eine Selbstrepräsentation der Menschheit in Christo sich charakterisirt, wie wir denn überhaupt nicht leugnen, daß die Erlösung in der juridisch gefaßten Genugthuung nur einseitig zum Austrag kommt. Noch einleuchtender wird der Sachverhalt, wenn wir nun auch die menschliche Sünde, um deren Aufhebung es sich handelt, vom Gesichtspunkte der Allgemeinheit aus uns ansehen wollen. Dann gestaltet sich die Sünde in der göttlichen Schätzung als eine auf der gesammten Menschheit lastende Schuld, als menschliche Geschlechtsschuld; welcher die Errungenschaft Christi als menschliches Geschlechtsverdienst gegenübertritt. Indem also von diesem Punkte aus angesehen die Menschheit für ihre Schuld auch ihr Verdienst einsetzt,

besteht offenbar für Aktion und Reaktion volle Parität, oder vielmehr, auf die Ausgleichung gesehen, genaue Retaliation. So weit bietet die Genugthuung in Christo Jesu nicht die allermindeste Schwierigkeit.[1])

Wenn sohin das Merkmal eigentlicher Substitution bei der Wirksamkeit Christi in der bisherigen Betrachtung kaum mehr als gestreift ward, so kommt dasselbe alsbald zu seiner Bedeutung, wenn wir in der Erwägung den Standpunkt der einzelnen Persönlichkeit einnehmen. Als Personen wissen wir uns ja von Christo verschieden, und als solchen tritt uns sein Werk und dessen Errungenschaft als ein anderes und uns fremdes entgegen. Indeß werden wir uns auch so dialektisch zurechtfinden, wenn wir nur den später ausführlich zu behandelnden Lehrsatz vorweg nehmen, daß die Erlösung, in Christo Jesu vollbracht, noch nicht sofort die Entsündigung der Individuen bedeutet, letztere vielmehr eine Antheilnahme derselben an der Genugthuung Christi zur Voraussetzung nimmt. Hier sind nun zwei Fälle zu unterscheiden: die Erbsünde und die wirkliche Sünde. Nehmen wir zunächst die individuelle (d. i. subjektive) Erlösung des bloßen Erbsünders, d. h. des Unmündigen in Kraft des Sakramentes (s. Heil.-Lehre S. 62 ff.), so wird einem solchen allerdings Christi rechtfertigende Gnade, die Frucht seines Verdienstes, ohne persönliches Zuthun, ohne aktuelle Mitwirkung von Gott zugemittelt. Liegt darin eine Schwierigkeit des Begriffes, so wälzt sich diese sofort auf die Lehre von der Erbsünde ab. Ist denn dem einzelnen Individuum nicht auch Adams Schuld ohne persönliches Zuthun übermittelt? Anerkennt man eine dem Individuum anhaftende Erbschuld, wie kann man bei einem Erbverdienste Schwierigkeit finden? Daß jene physisch durch die Abstammung, dieses sakramentlich durch geistige Wiedergeburt zugemittelt wird, verschlägt hier offenbar gar nichts. Wenn wir auch fern davon sind, zu behaupten, daß Gott den ohne

---

[1]) Es hängt also mit der Idee des Menschen als eines Gattungswesens zusammen, daß Christus in dieser Weise für ihn eintrat. In derselben Weise die Engelwelt zu vertreten, war unmöglich, weil begriffswidrig; eine Restitution der gefallenen Engel auf Grund einer Genugthuung, wie sie für die sündigen Menschen vollzogen ward, bleibt ungedenkbar; wenn auch Gottes Sohn Engel ward. (Sieh Bd. 1. S. 129.) Wir behaupten jedoch nicht, daß solche für Gott schlechthin unmöglich war.

persönliche Verschuldung sündig gewordenen Menschen ohne persönliches Verdienen entsündigen müsse, so ist doch nicht abzusehen, wie, wenn er es thut, dadurch die Billigkeit verletzt werde, und mehr geschehe, als seine Heiligkeit gestatten dürfe. Nimmt man sohin daran Anstoß, daß persönlich fremdes Verdienst einem Andern zu Statten komme, so stelle man sich einfach die Gegenfrage, wie denn persönlich fremde Verschuldung dem Andern zu Schaden gereichen könne.[1]) Angesichts der Lehre von der Erbsünde kann Niemand dabei Anstoß nehmen, daß Christi Genugthuung zur Tilgung derselben compensirend eintrete.

Am meisten Schwierigkeit bereitet hier endlich die wirkliche Sünde, als welche doch im Mißbrauche der persönlichen Freiheit ihren Ursprung hat. Kann denn persönliche Schuld des Einen durch persönliches Verdienst des Andern ausgeglichen werden? Ohne alle Beschränkung hingestellt erscheint ein solcher Satz allerdings widersinnig. Sehen wir jedoch näher zu, so muß nicht übersehen werden, daß nach katholischen Grundsätzen die wirkliche Sünde, wie sie in der gefallenen Menschheit sich vollzieht und allein sich vollziehen kann, wohl ihren nächsten Grund im persönlichen Mißbrauch der sittlichen Freiheit hat, nicht jedoch ihren einzigen, und insbesondere nicht ihren letzten Grund. Denn die aktuelle Sünde ist, wie die Lehre von der Erbsünde zeigt (Urgesch. S. 150 ff.), wirklich eine Entfaltung der Erbsünde, in dem Sinne, daß sie stets aus dem erbsündigen Verderben hervorgeht, wenngleich in jedem einzelnen Falle jene Ausgestaltung der ererbten zur wirklichen Sünde durch aktuellen Mißbrauch persönlicher Feiheit vermittelt wird, o. w. d. i. die wirkliche Sünde ragt in Bezug auf ihren letzten Quell über die Person des Sünders hinaus, und greift hinein in seinen Zusammenhang mit dem Geschlechte, obgleich sie in anderer Richtung in der sittlich freien, aber ihre Freiheit mißbrauchenden Person ihren Ursprung findet. Beim Zustandekommen jeder wirklichen Sünde concurriren somit zwei

---

[1]) Die Lehre von der Erbsünde hat diese Frage zu beantworten, und beantwortet sie, indem sie zeigt, daß die mittels der Erbsünde eingebüßten Vorzüge des urständischen Menschen sich sämmtlich auf übernatürlichem Gebiete bewegen, so daß der (blos) erbsündige Mensch nur solche Güter verloren hat, auf welche er ohnehin — auch ohne Sündenfall — als bloßer Mensch keinen Rechtsanspruch hatte und hat. Vgl. Urgesch. S. 179 ff. u. 182.

Faktoren: das sittliche Verderben (dies ist beim Sprößling Adams naturnothwendig) und verschuldeter Mißbrauch (dieser fällt der Freiheit zu). Weil nun aber die wirkliche Sünde in ersterer Beziehung sich offenbar der auf dem Geschlechte lastenden Erbsünde subsumirt, kann auch insoweit ihre Aufhebung durch das ebenso dem Geschlechte angehörige (s. oben) Erbverdienst Christi keinen Anstand mehr finden; insofern sie aber ihren Ursprung im persönlichen Mißbrauch der Freiheit seitens des Sünders hat, ist freilich noch nicht abzusehen, wie sie durch das Verdienst Christi, welcher persönlich ein Anderer ist, ohne weiters solle ausgeglichen werden können. Allein man beachte es wohl, das ist auch nicht Sinn und Tragweite der kathol. Lehre von der Genugthuung Christi, wenn sie mit der Lehre von der Entsündigung (Rechtfertigung) des wirklichen Sünders zusammengenommen wird. Bei letzterm tritt ja bekanntlich (s. Heil.-Lehre S. 67 ff.) das Verdienst Christi oder seine rechtfertigende Gnade niemals ohne des Sünders persönliches Zuthun, ohne entsprechende Leistung seinerseits für ihn ein; denn wenngleich das eigentliche Princip der Rechtfertigung stets das göttliche ist (die Gnade in Christo), so fordert sie zum wirklichen Erfolge doch stets die mitwirkende Thätigkeit des Menschen (das. S. 58 ff.). Christi Genugthuung tritt beim wirklichen Sünder stellvertretend ein nicht nur nicht ohne persönliche Verbindung desselben mit Christo, sondern diese besteht auch geradezu in einer freithätigen Antheilnahme am Verdienst Christi, in welcher der Sünder den persönlichen Mißbrauch seiner Freiheit eben so persönlich zurücknimmt, und insofern auch seinerseits selbst Gott genugthut. Finden wir also bei der wirklichen Sünde einen doppelten Faktor wirksam, die Schuld Adams und die eigene, so entsprechen bei der Entsündigung gleichfalls zwei Coefficienten, die Gnade Gottes (als Frucht des Verdienstes Christi) und das eigene Verdienst des Sünders, d. h. seine Mitwirkung. Fremdes (wie man es von diesem Standpunkte aus immerhin nennen mag) und Eigenes durchdringen sich in, wenn auch unergründlicher, doch analoger Weise auf beiden Seiten; und so ist auch hier nicht abzusehen, wie denn die Stellvertretung Christi für uns in diesem Sinne (und das ist der katholische) verstanden, gegen den Rechtsbegriff streiten sollte. Wäre das menschliche Individuum eine isolirte Monade, und stände daher seine Sünde außer Zusammenhang mit der Ursünde, dann würde

freilich eine solche Substitution kaum zu begreifen sein. Aber auch die protestantische Rechtfertigungstheorie, welche Christi Genugthuung (Gerechtigkeit) ohne unser Zuthun die unserige sein oder werden läßt, würde mit der Ausgleichung der wirklichen Sünde durch Christi Verdienst ins Gedränge kommen, wenn sie dieselbe als aus dem Mißbrauche der persönlichen Freiheit entsprungen anerkännte. Es lag daher ganz in der Consequenz des Systemes, nachdem es die subjektive Erlösung zur bloßen Imputation der justitia Christi extra nos herabgesetzt hatte, die wirkliche Sünde als nothwendige Folge der Ursünde anzusehen, und so unter Leugnung persönlicher Freiheit alle Sünde grundsätzlich in die eine Erbsünde aufzulösen (Heil.=L. S. 51 und Urgesch. S. 151 f.). Die katholische Kirche aber ist nach ihrem Lehrsysteme in der Lage, sowohl die Wahrheit der Genugthuung Christi festzuhalten, als auch die sittliche Freiheit des Menschen, sei es im rechten Gebrauche oder im Mißbrauche, anzuerkennen: die beiden Grundpfeiler der christlichen Religiösität wie der christlichen Sittlichkeit.

Zweiter Absatz: **Die Kirchenlehre von der Genugthuung Christi in Vergleich zu den häretischen Gegensätzen.**

§ 3.

1. Uebersicht. — Der Druck der Sündenschuld lastet schwer auf dem Menschen. Wo immer daher die Sünde in ihrer Wirklichkeit anerkannt worden ist, und sie ist es durchweg zu allen Zeiten und bei allen Völkern, weil das Bewußtsein gar zu lautes, unüberhörbares Zeugniß von ihrer Thatsächlichkeit ablegt, da wird begreiflicher Weise auch die Idee der Entsündigung, d. i. der Erlösung im weitesten Sinne, irgendwie zur Geltung kommen. Begreiflich zugleich ist aber auch, daß diese Idee der Versöhnung sich in ihrer Beschaffenheit richten wird nach der Vorstellung, welche irgend eine Religionsform sich von dem Wesen der Sünde und des durch dieselbe gesetzten Verhältnisses des Menschen zu Gott gebildet hat. Indem wir nun also nach Darstellung der katholischen Lehre von der durch stellvertretende Genugthuung erzielten Aussöhnung der Menschen mit Gott, um die Wahrheit durch Erkenntniß des Irrthums in helleres Licht zu setzen, uns anschicken, auch die Gegensätze derselben zu verzeichnen

und zu beschreiben, werden wir von der verschiedenen Auffassung der Natur der Sünde auszugehen haben. Es ist daher unumgänglich, wenigstens in aller Kürze aus der dogmatischen Lehre von der Sünde die Grundzüge zu entlehnen. Und wenn wir uns dabei selbstredend auf jene Religionsideen zu beschränken haben, welche innerhalb des Christenthums zur Erscheinung gekommen sind, so wird sich doch alsbald zeigen, daß die heterodoxe Auffassung der Sünde und folgeweise der Entsündigung jederzeit in unlöslichem Zusammenhange stehe mit den beiden Grundrichtungen allen religiösen Irrthums, deren eine, die rationalistische (philosophisch-dualistische), die Gottheit und die Menschheit zu sehr trennt und auseinander hält, die andere, die pantheistische, beide zu nahe bringt und vermischt. Der häretische Irrthum fällt mehr oder minder mit dem philosophischen zusammen. Und wie die christliche Wahrheit die rechte Mitte einhält zwischen diesen beiden extremen Religionsbegriffen, so läßt auch ihre principiell durch die religiöse Grundanschauung bestimmte Auffassung der Natur menschlicher Sünde, schon nach Andeutung des vorigen Paragraphen, die Statthaftigkeit einer stellvertretenden Genugthuung allein recht verständlich finden. — Auf die Natur der menschlichen Sünde bezogen leugnet die rationalistische Auffassung jenen Einschlag von Nothwendigkeit, welcher ihrem Gewebe eignet; d. h. sie leugnet die Erbsünde und daher den innern Zusammenhang aller einzelnen Sünden mit derselben, behauptet also, daß jede Sünde lediglich und in jeder Beziehung aus der individuellen Freiheit des Sünders entspringt. Gegentheils legt die pantheistische Grundanschauung, indem sie die sittliche Freiheit des Individuums verkennt, der menschlichen Sünde Naturnothwendigkeit bei. Haben wir nun vorher nachgewiesen, daß eine stellvertretende Genugthuung, wie sie das Christenthum lehrt, nur mit jener Auffassung der Natur der menschlichen Sünde so recht verträglich erscheint, welche beide Momente verbindend und damit deren Einseitigkeit vermeidend den Ursprung der einzelnen Sünden durch das Sich-geltend-machen des angebornen und insofern naturnothwendigen Triebes, aber unter jedesmaliger Befruchtung durch die persönlich-freie Verschuldung des wirklichen Sünders erklärt, so wird es nunmehr unsere Aufgabe sein, nachzuweisen, wie in Verfolg dieser doppelten irrigen Grundanschauung Sinn und Bedeutung der wenigstens dem Namen nach beibehaltenen Erlösung von der Sünde in

jenen Systemen sich gestalte. Die Falschheit solcher Darstellung wird dann ohne mühevolle Widerlegung, sobald ihre Abweichung von den Grundsätzen des Christenthums, ja des echten Religionsbegriffes erkannt ist, von selbst einleuchten. Wir begnügen uns, die verschiedenen heterodoxen Erlösungs-Theorien, wie sie von der einen oder der andern der beiden extremen Grundrichtungen ausgehend doch mannigfach modificirt historisch zur Erscheinung gekommen sind, in aller Kürze zu skizziren. Wir werden demnach fünf Aufstellungen zu prüfen haben: die pelagianische, socinianische, hermesianische, welche der rationalistischen, und die gnostisch-manichäische, sowie die eigentlich modern-pantheistische, welche der andern Richtung mehr oder minder huldigen.[1])

2. Die pelagianische Erlösungstheorie. — Bezüglich der Natur der Sünde leugnete Pelagius bekanntlich die Fortpflanzung der Sünde von den Stammeltern auf ihre Nachkommen gänzlich. Eine wahre Erbsünde gibt es nach ihm nicht. Wohl ist Adam der Urheber der Sünde in der Menschheit, aber nur in dem Sinne, daß seine Sprößlinge, wenn sie sündigen, ihm, der zuerst sündigte, nachahmen oder seinem Beispiele folgen. Es wird weder eine den Einzelnen vermöge ihrer Abstammung von Adam anhaftende Schuld, noch auch eine ihre sittliche Anlage in Folge derselben entstellende Verderbniß anerkannt. Begreiflich, daß solche Leugnung der Erbsünde

[1]) Trotz seiner keineswegs correkten, vielmehr bedenklich nach der manichäisch-pantheistischen Seite hinneigenden Auffassung der Natur der Sünde, hat der gläubige Protestantismus in unserm Lehrstücke keinen eigentlichen Gegensatz zur Kirchenlehre entwickelt. Denn dieser bedenklichen Hinneigung ward nicht so weit Raum gegeben, um die Nothwendigkeit einer stellvertretenden Sühne für die Sünde zu leugnen. Daher besteht auch hier, wie in der Christologie, im Wesentlichen unter den christlichen Confessionen des Abendlandes erfreuliche Uebereinstimmung. Allein wegen Leugnung der sittlichen Freiheit im gefallenen Menschen mußte, sobald es sich um die Antheilnahme an Christi Genugthuung, d. i. um die subjektive Erlösung (Rechtfertigung) der Einzelnen handelt, der Gegensatz zum vollen Durchbruch kommen. Dieser Gegensatz trifft die objektive Erlösung (Soteriologie) allerdings grundsätzlich noch nicht, indeß, wo es sich um die Berührungspunkte zwischen objektiver und subjektiver Erlösung handelt, macht er sich immerhin schon bemerklich. So bei der Auffassung der soteriologischen Bedeutung der Auferstehung Christi (Ostern) im Verhältniß zu seinem Tode (Charfreitag), so in der Bestimmung des Lehramtes Christi und seines königlichen Hirtenamtes: wir kommen weiter unten § 7 und im 2. Hauptstück darauf zurück.

in vollem Umfange ihres Wesens die Auffassung der Natur der wirklichen, überhaupt aller menschlichen Sünde bedingt. Außer jedem innern Zusammenhang mit der Ursünde gesetzt, verliert die menschliche Sünde sofort jenen Zug oder jene Beimischung von Naturnothwendigkeit, den die katholische Kirche im Ursprung menschlicher Sünde wegen der physischen Verbindung Aller mit dem gefallenen Adam anerkennt. Losgerissen aus diesem Verbande und gleichsam auf eigene Füße gestellt, findet die Sünde jedesmal ihren alleinigen Ursprung in der persönlichen Freiheit, welche der Einzelne mißbraucht. — Man müßte nun auf den Gedanken kommen, daß die Pelagianer, indem sie von einem in der Menschheit waltenden sittlichen Verderben absehend, den Ursprung der Sünde lediglich aus der mißbrauchten Freiheit herleiteten, von der Bosheit und Schwere der menschlichen Sünde eine übermäßig gewaltige Vorstellung im Verhältniß zur Kirchenlehre entwickelt hätten: scheint es doch, als ob nunmehr jede menschliche Sünde ceteris paribus auf die Höhe oder vielmehr Tiefe des adamitischen Sündenfalles emporgeschraubt werde. Allein gerade das Umgekehrte ist der Fall. Wohl ist nunmehr die Prävarikationssünde im Paradiese mit allen folgenden Vergehen wesentlich gleicher Währung, aber es wird in der Schätzung, um beide in gleiche Bilanz zu bringen, jene herabgemindert, nicht werden die nachfolgenden emporgehoben. Begreiflich dennoch ist dieses Verfahren. Denn andernfalls, würde die Bosheit jeder menschlichen Sünde auf das gleiche Niveau mit dem Sündenfall im Paradiese gestellt, so ließe sich in derselben schwerlich jener dämonische Zug verkennen, welcher jenen, um Augustins Worte zu gebrauchen, zu einem ineffabiliter grande peccatum machte. Vielleicht wäre damit die Möglichkeit einer Erhebung vom Falle, wie bei der diabolischen Apostasie[1]), gänzlich geleugnet; oder wenn das zu viel behauptet sein sollte, so würde doch,

---

[1]) Wir erklären das thatsächlich feststehende Nichterlösetwerden der Dämonen am liebsten mit den Thomisten nicht sowohl durch den Mangel der Gnade Gottes, als vielmehr durch ihre im Falle so gräulich entstellte Natur, eine Entstellung, welche sie zur Wiedererhebung in sich unfähig macht. Damit wird die Wiederherstellung der gefallenen Geister noch nicht schlechhin außer den göttlichen Machtbereich gestellt, nur würde sie nicht ohne (wunderbare) Umänderung ihrer Natur geschehen können. Da indeß andere Theologen widersprechen, so wollen wir auf dieser Auffassung nicht bestehen.

da in dieser Anschauung die einzelnen Sünden von ihrem gemeinsamen Ursprunge los- und atomistisch auseinander gerissen jede für sich dastehen, eine stellvertretende Ersatzleistung wohl nur in der Annahme gedenkbar sein, daß für jede einzelne Sündenthat ein besonderer Erlöser oder doch eine besondere Erlösungsthat eintrete, was möglichst absurd erscheint. Man wählte daher einen andern Weg, indem man von der menschlichen Sünde gleichmäßig, der ersten wie jeder folgenden, eine wenig schreckliche, ja geringschätzige Vorstellung entwickelte. Allerdings, hieß es, widerstrebt sie den göttlichen Absichten, aber nicht in dem Maße, daß Gott für ihre Ausgleichung eine sühnende Genugthuung hätte fordern sollen. Bei erfolgter Sinnesänderung, bei eingetretener Besserung wird sie einfach von selbst erlassen. So wie sie in jedem Einzelnen ihren Anfang und Ursprung hat, so findet sie auch in jedem Einzelnen ihren Abschluß und ihr Ende: vermöge mißbrauchter Freiheit ist sie herangebracht, in Kraft derselben Freiheit, die einlenkt in die rechte Bahn, wird sie aufgehoben. — Wie sohin in diesem Lehrsysteme von Erlösung in kirchlichem Verstande noch Rede sein soll, ist nicht abzusehen. Es bedarf beim sündbehafteten Menschen nicht der innern Versöhnung mit Gott, sondern nur — und auch dies im Sinne nicht strenger Nothwendigkeit, sondern nur der Angemessenheit —, daß dem Sünder, was er soll, recht lebendig vor Augen gestellt, und an einem Beispiele gezeigt werde, wie er die Idee der Sittlichkeit zu verwirklichen habe. Mehr kann und braucht zur Wiederherstellung des gefallenen Menschen nicht zu geschehen; und in diesem Sinne wird dann auch Sendung und Beruf Christi aufgefaßt. Durch Wort und Beispiel hat Christus in reinster Vollkommenheit gezeigt, was der Mensch soll, damit dieser, wie er am ersten Adam den Reiz des Beispieles zur Sünde gefunden hat, vom zweiten den Sporn zur Gerechtigkeit entnehme. So wird denn Zweck und Bedeutung des Werkes Christi auf den Erfolg seines Lehramtes in Wort und That herabgesetzt, seine priesterlich-sühnende d. i. stellvertretend genugthuende Wirksamkeit kann nicht zur Geltung kommen.

Da in jener Epoche des Christenthums weniger die Natur des Werkes Christi an sich, als die menschliche Heilswirkung oder die subjektive Erlösung in Untersuchung kam, so bekundete sich die pelagianische Grundanschauung auch greifbarer auf anthropologischem als

auf soteriologischem Gebiete; ging sie doch bekanntlich als Häresie von der Leugnung der Nothwendigkeit der Gnade Christi zur menschlichen Heilswirkung aus. Ganz natürlich auch. Bedarf es keiner Genugthuung für die Sünde, kommt vielmehr die Entsündigung im Menschen selbst und durch ihn zu Stande, so wird damit eine aus dem Werke Christi herrührende Kraft zur Entsündigung des Menschen in ihrer Nothwendigkeit, ja grundsätzlich in ihrer Möglichkeit in Abrede gestellt. Die „Gnade Christi" mußte auf den Sporn und Antrieb, welcher in seinem mustergültigen Beispiele liegt, herabgesetzt werden, wodurch dem Menschen ein gottgefälliger Wandel wohl erleichtert, aber doch nicht schlechthin erst möglich gemacht werden kann. Zwar redet Pelagius selbst immer noch von Sündenvergebung, und begründet diese auch durch den Tod Christi; allein die Sündenvergebung ist ihm nur die Nichtanrechnung oder einfache Condonation der begangenen Sünden auf Seite Gottes; und die Begründung derselben durch Christi Tod erklärt sich lediglich daraus, daß der Mensch bei der Betrachtung des Todes Christi, in welchem das Ideal eines gottgefälligen Wandels seinen sprechendsten Ausdruck findet, sich angetrieben fühlt, fortab vom Gottmißfälligen abzustehen. Sohin erleichtere die „Gnade" (Beispiel) Christi dem Menschen die Uebung des Guten im sittlichen Wandel.

Sehr begreiflich ist auch, daß die Gottheit des Erlösers in diesem Lehrsysteme grundsätzlich keinen Platz finden könne. Wozu die göttliche Würde desselben, wenn die Erlösung keine unendliche Genugthuung für die Sündenschuld erheischt? Umgekehrt, je menschlicher ein solcher Erlöser, desto geeigneter ist er, seinen Beruf auszufüllen, denn je mehr er unseres Geichen ist, desto größern Werth hat er dann für die bloße Exemplification. Diese Bemerkung führt auf den innern Zusammenhang des Pelagianismus mit den andern Häresien der Vorzeit, welche die Gottheit des Erlösers leugneten. Wie er daher einerseits seine Wurzel treibt im Arianismus, so steht er — auch historisch nachweisbar — andererseits, beeinflussend und beeinflußt, in Wechselwirkung mit dem Nestorianismus, und man kann mit Fug behaupten: Pelagius ist der von der Christologie auf die Soteriologie hinübergesetzte Nestorius.[1])

---

[1]) Der Pelagianismus hat im Vorstehenden die bisher übliche Darstellung gefunden. Neuerdings sind im „Katholiken" (1885, Märzh. S. 241 ff.) in mehren

3. Die socinianische Erlösungslehre. — Sie fällt wesentlich mit der pelagianischen zusammen. Allein theils weil die pelagianischen Irrthümer mehr in der Lehre von der subjektiven als der objektiven Erlösung (welche uns hier beschäftigt) erkennbar hervortraten, theils weil damals die Folgerungen nicht so offen und bis zur ausdrücklichen Leugnung der Genugthuung Christi ausgesprochen wurden, setzen wir auch dieses Lehrsystem, in welchem die rechtgläubige Lehre von der Genugthuung ihren prononcirtesten Gegensatz erkennt, noch besonders an. Sie verdankt ihren Namen den beiden Brüdern Faustus und Lälius Socinus, welche sie gegen Ende des 16. Jahrhunderts in Aufnahme brachten. Zählt man diese Irrlehre zu den protestantischen Häresien, so kann das mit Fug nur geschehen, insofern auch sie aus dem Princip der Auflehnung gegen die kirchliche Lehrauktorität und der sogenannten freien Forschung hervorging, in der Sache selbst bezeichnet sie vielmehr den geraden Gegensatz gegen den echten Protestantismus eines Luther nnd Calvin, denn während dieser in supranaturalistischer Einseitigkeit das Göttliche am Christenthum überbot, menschlicher Energie keine Rechnung tragend, verkennt der Socinianismus, indem er den Menschen reinweg auf sich selbst stellt, den übernatürlich-göttlichen Gehalt desselben. Um mit den Worten des Urhebers diese flach und platt rationalistische Auffassung der Erlösung in ausdrücklicher Ableugnung der Genugthuung Christi zu kennzeichnen, ziehen wir aus der Schrift des Lälius S. *de Christo servatore* (cap. 1) folgende Stelle aus: Censeo ego et orthodoxam sententiam esse arbitror, Jesum Christum ideo servatorem nostrum esse, quod salutis aeternae viam nobis annunciarit, confirmarit et in sua ipsius persona tum vitae exemplo tum ex mortuis resurgendo manifeste ostenderit, divinae autem justitiae, per quam nos peccatores damnari meremur, pro peccatis nostris neque illum satisfecisse, neque ut satisfaceret, opus fuisse. Ja so schroff ward diese armselige Erlösungstheorie gefaßt, daß im socinianischen Katechismus die Herabkunft Christi vom Himmel hauptsächlich mit der Erklärung motivirt wird, diese sei erfolgt, um — das Vater-unser uns zu lehren. Selbstverständlich lag es ganz in

Punkten nicht unerhebliche Berichtigungen des pelagianischen Lehrsystems versucht worden. Leider erlauben Zeit und Umstände uns für diesmal nicht, darauf Rücksicht zu nehmen.

der nunmehr auch offen ausgesprochenen Consequenz des Systemes, daß die Gottheit des Erlösers in vollem kirchlichen Verstande als unbegründet preisgegeben ward. Zur Sache selbst haben wir nichts beizufügen, da die Unchristlichkeit einer derartigen Erlösungstheorie im Obigen genugsam nachgewiesen ward.

Indem nun dieser Socinianismus oder vielmehr der mit ihm geistesverwandte oder aus ihm entwickelte vulgäre Rationalismus seit Mitte des vorigen Jahrhunderts, als die reformatorische Grundanschauung, weil das in ihr zurückgesetzte, ja mißhandelte natürlich-menschliche Moment sich rächte, in ihr Gegentheil umschlug, unter den protestantischen Theologen namentlich Deutschlands mehr und mehr in Aufnahme kam, so kann man wohl sagen, daß von da an bis in die ersten Decennien des laufenden Säculums hinab diese Verflachung des Christenthums außer der katholischen Kirche die herrschende theologische Zeitrichtung bildete, deren kalte Zugluft leider auch Theologen der Kirche mehrfach schädlich beeinflußt hat, wie wir alsbald nachweisen werden. Seit einigen Decennien allerdings tritt im Großen und Ganzen bei der unleugbar eingetretenen Vertiefung des ganzen Geisteslebens der gegenwärtigen Menschheit auch auf profanem Gebiete die rationalistische Auffassung, welche ohnehin tiefer angelegte Gemüther niemals befriedigen kann, entschieden zurück, leider um der eben so verderblichen oder noch schlimmern pantheistischen Anschauung, die freilich auch als eine rationalistische, aber als Rationalismus höhern Stiles und tieferer Währung zu begreifen ist, Raum zu geben. Im Allgemeinen ist der vulgäre Rationalismus zur Zeit abgestanden, und, von der gewiß nicht übergroßen Anzahl orthodoxer Supranaturalisten abgesehen, möchte wohl zur Zeit die Mehrzahl der Stimmführer außer der katholischen Kirche der pantheistisch-materialistischen Grundanschauung huldigen.

Begreiflich ist es, daß socinianisch oder rationalistisch gesinnte Theologen, um mit dem Christenthum sich abzufinden, die hergebrachten, zum Theil biblischen Ausdrücke bezüglich der Erlösung, indem man ihnen gewaltsam einen abweichenden, zur Grundanschauung stimmenden Sinn unterlegte, beizubehalten sich beflissen. Man nannte auch fortan Christum den Mittler, Fürsprecher, Erlöser, aber nicht im kirchlichen, von uns erörterten Sinne: als Mittler bezeichnete man Christum, nicht weil er stellvertretend unsere Sache geführt,

sondern Gottes Willen uns kundgegeben oder vermittelt habe; als Fürsprecher, nicht als ob er in priesterlicher Intercession (ἔντευξις, s. w. unten im 2. Hauptstück) uns mit Gott versöhnt, sondern weil er in Weise gemein-menschlicher Fürbitte bei Gott für uns gebetet habe. Ja, wenn es galt, verschmähte man sogar das Wort „Genugthuung" nicht, verstand aber darunter blos, daß Christi irdische Wirksamkeit zu unserm Vortheil erfolgt sei, indem er uns im Leben und Tod Muster und Beispiel gottgefälligen Gehorsams geworden, oder zum Höchsten, daß er zu Gott für uns mit Erfolg gebetet habe, er möge uns die Sünden verzeihen (condoniren). Eben so begreiflich ist jedoch, schon aus den Andeutungen des 2. Paragraphen, welche unten in der Darstellung des Hohenpriesterthums Christi noch genauer sollen entwickelt werden, daß man vor allen hieratischen, auf Opfer- und Priesterthum bezüglichen Begriffsausdrücken die größte Scheu empfinden mußte: vom Blute Christi und seiner heilbringenden Kraft, vom Opfertode am Kreuze und seiner sühnenden Frucht wollte man nichts wissen, bezeichnete vielmehr solche Vorstellungen als albernen Mysticismus. Daß damit die kanonische Geltung des Hebräerbriefes angegriffen oder aber die bezüglichen Auslassungen seines Verfassers als Accomodation an irrige, oder doch nur halbwahre, durch den levitischen Cult veranlaßte Volksvorstellungen begriffen werden mußten, leuchtet ein. — Zur Zeit, als die rationalistische Aufklärung in ihrer Blüthe stand, namentlich in der Wende des vorigen und des laufenden Jahrhunderts kennzeichnete es die Leute dieser Richtung, daß sie stets nur, wenn von Christo die Rede war, den Mund voll nahmen von Jesus dem Weisen aus Nazareth, von seiner göttlich-schönen Lehre und seinem erhabenen Tugendbeispiele, das uns immer auf Gott und sein Gebot hingewiesen u. dgl., dagegen sich scheuten, von Sühne, Opfer, Blut und Kreuz auch nur ein Wort fallen zu lassen.

4. Die hermesianische Erlösungstheorie — nimmt eine gewisse Mittelstellung zwischen der kirchlichen und der pelagianischen ein. Da es überaus mißlich ist, einen einzelnen Lehrsatz aus einem zusammenhängenden System herausgreifend zu würdigen, so muß es gestattet sein, wenngleich in gebotener Kürze, auch auf andere Irrthümer oder doch Halbheiten der hermesischen Dogmatik an dieser Stelle einzugehen. Obschon nun auch hier in der Auffassung der Genugthuung

Christi bei **Hermes** der Zusammenhang mit der Darstellung der Natur der (Erb=)Sünde sich mit nichten verleugnet, so liegt derselben doch zunächst eine offen eingestandene Ansicht über die göttlichen Wesensattribute zu Grunde, welche wir abweisen müssen. In Anschluß an eine verwandte Stattler'sche Aufstellung begriff nämlich Hermes die Gerechtigkeit Gottes als eine „durch die Gesetze der Weisheit getragene und bestimmte Gnädigkeit oder Barmherzigkeit"; die von der Gerechtigkeit begriffsmäßig allerdings nicht ausgeschlossene Zulässigkeit, auf Geltendmachung des eigenen Rechtes zu verzichten, wurde bei Gott bis zur Nothwendigkeit emporgeschraubt, und demgemäß gelehrt: Seiner selbst oder des durch die Sünde verletzten göttlichen Rechtes wegen kann (darf) Gott nicht strafen, muß vielmehr, so lange und so weit es sich blos darum handelt, weil er allbarmherzig ist, Verzeihung eintreten lassen. Damit ist die Realität der eigentlichen Strafgerechtigkeit (justitia vindicativa) geleugnet, die von Gott verhängten Züchtigungen erfolgen nur des Sünders wegen, die sogenannten Strafen sind also pure Heilmittel (poenae medicinales sive correctivae) zu Gunsten des Betreffenden.[1]) Sohin konnte Gott, blos seiner selbst wegen, eine ausreichende Genugthuung für die Sünde der Menschheit keineswegs fordern, wie denn auch Hermes den socinianischen Einwand: „Es ist unmöglich, daß ein Anderer für mich genugthue", ohne auf den tiefern Sinn des Satzes sich zu besinnen, bei festgehaltener **Nothwendigkeit** der Genugthuung, für unwiderleglich erklärt. Dennoch aber leugnet Hermes nicht, daß Gott wegen unserer Sünde seinen Mensch gewordenen Sohn mit solcher Forderung belastet, und dieser also für uns genuggethan habe; aber, es sind die eigenen Worte dieses Theologen (Dogmatik 3. Th. 1. Abth. S. 355 f.), „Gott forderte nicht, um seiner Gerechtigkeit zu genügen, für die Sünden der Menschen eine Strafe oder doch eine Bedingung zur Genugthuung, um ihnen wieder geneigt zu werden .... sondern um den Menschen zu zeigen, was für eine

---

[1]) Mit dieser irrigen Auffassung der göttlichen Gerechtigkeit hängt es ohne Zweifel auch zusammen, daß Hermes das Wirken Gottes nach außen überhaupt mit der Liebe zu den Geschöpfen motivirt, und daher die Wohlfahrt derselben das letzte Ziel und Ende der geschaffenen Welt sein läßt. Darf Gott gegen seine Geschöpfe sein Recht nicht geltend machen, so kann er ebensowenig, unerachtet der Wohlfahrt derselben, seine Ehre und Verherrlichung suchen.

Strafe zu nehmen er wohl (sic) berechtigt sei, o. w. d. i. zu zeigen, was für ein Werk dazu erfordert werde .... wenn der Werth desselben hinreichen sollte, Gott für die Sünde genugzuthun, und seine Verzeihung und Geneigtheit in der That zu verdienen, so daß er auch aus Gerechtigkeit den Menschen wieder versöhnt und geneigt sein müßte, zur Wirkung ihres Heiles ihnen allen erforderlichen Beistand zu leisten". Alles dies selbstredend, um den Menschen die Abscheulichkeit der Sünde desto lebhafter vor Augen zu stellen und sie zur Besserung desto wirksamer anzuspornen. — Es gehört nicht zu unserer Aufgabe, mit positiven und rationellen Gründen die Unstatthaftigkeit solcher Auffassung der Gerechtigkeit Gottes[1]) darzuthun; was aber ihre Anwendung auf das Werk Christi anbetrifft, so wäre doch zu erwägen: Sobald die genannte Zweckbeziehung desselben, nämlich den Menschen Abscheu vor der Sünde einzuflößen, als in letzter Instanz nur in der Barmherzigkeit, nicht in der Gerechtigkeit radicirt, jene Forderung allein motiviren soll, wird dann nicht diese Zweckbeziehung in sich selbst illusorisch? Denn wenn nun der Mensch, man gestatte den Ausdruck, dahinterkommt, daß Gott seinen Sohn in die Welt gesandt und ihm ein so schweres Bußleiden auferlegt hat, nicht weil er gerecht ist und seine Gerechtigkeit eine solche Sühne für die Schuld heischte, sondern nur, um ihn, den Menschen, vom Bösen abzuschrecken: wie kann der Mensch, sobald die göttliche Forderung in ihrem wahren Grunde erkannt wird, in derselben noch Sporn und Antrieb finden, die Gerechtigkeit zu fürchten? Auch weiß ich nicht, ob es mit Gottes Wahrhaftigkeit verträglich sein würde, sollten wir uns ihn als einen menschlichen Vater vorstellen müssen, welcher sich aus pädagogischen Rücksichten über den Fehltritt seines Kindes hocherzürnt gerirt, um es nämlich bange zu machen, hinter seinem Rücken aber über so Unerhebliches lacht. Wenn solche Abschreckung vom Bösen die alleinige Absicht Gottes bei jeder Forderung wäre, so leuchtet ein, daß wir, um den Erfolg zu sichern, diese nicht erkennen dürften. Die kirchliche Auffassung dagegen, welche die Forderung der

---

[1]) Nur auf eins sei ganz obiter hingewiesen. Folgerichtig muß nun auch die Höllenstrafe zum Heilmittel, oder da dies für die Verdammten wegen ihrer Ewigkeit unmöglich ist, zum Abschreckungsmittel für die Andern werden. Also Gott verhängt die ewige Höllenstrafe nicht der Verbrecher wegen, sondern zu Gunsten Anderer!

Genugthuung in erster Linie mit der strafenden Gerechtigkeit motivirt, und sie nur nebenbei auch als Abschreckungs- und Besserungsmittel im Erziehungsplane Gottes begreift, erreicht eben dadurch, soweit es auf Seiten Gottes liegt, den beabsichtigten Nebenzweck.

Wenn die hermesische Auffassung der Gerechtigkeit Gott nöthigte, von einer streng und ernst geforderten Genugthuung abzusehen, so machte die hermesische Darstellung der Sünde, insbesondere der Erbsünde, es nun auch möglich, von einer solchen Umgang zu nehmen. Nach Hermes importirt die Erbsünde keine eigentliche Schuld (culpa), welche nur persönlich sein kann. Wo aber kein Schuldreat vorliegt, da fällt auch das Sühnbedürfniß aus; weshalb von einer Genugthuung für die Erbsünde von vornherein nicht Rede sein kann. Wohl lastet nach Hermes auf dem gefallenen Menschen das Mißfallen Gottes, aber nicht, als ob ihm eine rechtlich abzutragende Schuld wahrhaft und innerlich inhärire, sondern weil er, als nunmehr wegen eingetretener Uebermacht der Sinnlichkeit, der göttlichen Beihülfe beraubt, nicht mehr aus sich im Stande ist, ein gottgefälliges Leben zu führen. Wessen bedarf es nun also zur Wiederbringung des gefallenen Menschen? Nicht einer das verletzte göttliche Recht ausgleichenden Ersatzleistung, sondern nur, daß dem zum Bösen geneigten Menschen die Mittel an die Hand gegeben werden, trotz dieser Vorneigung den Pfad der Tugend zu verfolgen. Diese findet er in Christi Wort und Beispiel, allerdings, was Hermes nicht leugnet, unter Befruchtung derselben durch die Gnade Christi. Allein diese Gnade ist an sich nur die Gnade des Beistandes (auxilium gratiae, gratia actualis). Die eigentliche Gnade, welche den Menschen entsündigt, die heiligmachende, wird zu einem leeren, todten, in sich unwirksamen Wohlgefallen Gottes gegen den Menschen, der nunmehr, unterstützt von der aktuellen Gnade, wieder in der Lage ist, ein tugendhaftes Leben zu führen. Somit kann bezüglich der Erbsünde eine sühnende Genugthuung nicht geheischt werden. Rücksichtlich der wirklichen Sünden, welche, sofern sie die angestammte sittliche Schwäche und Vorneigung zum Bösen nur erhöhen, auch nur desto wirksamere Gegenmittel erfordern, leugnet zwar Hermes die aktuelle Schuld nicht; allein, da diese persönliche Sünde als solche (als Schuld) rein und lediglich im Individuum ihren Ursprung hat, so ist es nur angezeigt, daß sie in demselben auch rein und lediglich ihren Abschluß

finde. Von ernstlich gemeinter Sühnung konnte daher auch hier abgesehen werden. — Die „Genugthuung Christi“ schrumpft, wie man sieht, auf ein göttliches Erziehungsmittel, welches auf jenen Namen kaum noch Anspruch machen kann, ein. Und wie in der Lehre von der Erbsünde, wo es Hermes nur gelingt, einen Schein von Sünde zu retten, indem er die uns angeborne Begierlichkeit als positive Verderbniß der menschlichen Natur begreift (mit Unrecht auf dem Standpunkte der **natura pura**, mit Recht allerdings vom Gesichtspunkte der **natura integra** aus, deren Integrität jedoch selbst ihrem Ursprunge nach übernatürlich ist), so können wir auch nicht umhin, in der Lehre von der Erlösung das Lehrsystem einer semi-rationalistischen Tendenz zu bezichtigen, welche die dogmatischen Lehrbestimmungen der Kirche nicht in ihrer Tiefe erschöpft, sondern sie an den rationalistischen Grundstock nur äußerlich und künstlich anhängt.

5. Die gnostisch-manichäische Erlösungslehre. — Wie die Wahrheit voller Ruhe in fester Bestimmtheit sich kundgibt, so schwankt der Irrthum in unsteter Beweglichkeit hin und her, ohne den Centralpunkt des Friedens finden zu können. So auch in der Erlösungslehre. Mit Darstellung der rubricirten Theorie treten wir in die gerade entgegengesetzte Richtung über. Diese Erlösungslehre faßt, indem sie die sittliche Freiheit des Geschöpfes verkennt, die Sünde als naturnothwendig auf. Nach ihr ist die Sünde (subjektiv) sofort das Böse (objektiv), und das Böse, als nicht aus freier Verschuldung, sondern aus Naturnothwendigkeit entsprungen, ist sogleich das Uebel (physisch). Von diesem Punkte aus läßt sich nun eine doppelte Richtung einschlagen. Entweder man erklärt das nicht wegzuleugnende Uebel in der Welt für einen bloßen Schein des Bösen, weil es als naturnothwendig der sittlichen Schätzung sich entzieht. Das ist der grundsätzliche Pantheismus, wie er besonders in neuerer Zeit Aufnahme gefunden, und auch die christliche Erlösungslehre in seinem Sinne verunstaltet hat; auf ihn werden wir sogleich zurückkommen. Oder aber die Thatsächlichkeit des Bösen wird unbeschadet seiner Naturnothwendigkeit anerkannt. Die gnostisch-manichäische Weltanschauung, über welche wir zunächst referiren wollen, verstand sich zu solcher Annahme. Damit mußte nun aber nicht nur eine furchtbar-gräuliche Auffassung des Bösen entwickelt, sondern es mußte demselben geradezu Substantialität beigelegt werden; so konnte es seinem

Ursprunge nach nur noch als Wirkung und Setzung eines zweiten göttlichen, dem guten Gott entgegengesetzten, absoluten Princips angesehen werden. So entstand das bekannte Lehrsystem des gnostisch-manichäischen Dualismus von den zwei Principien, dem guten und dem bösen, Gott und Antigott, Ormuzd und Ahriman. Das Böse, oder subjektiv die Sünde, im menschlichen Geschlechte, ist, als das Werk des antigöttlichen bösen Principes, für den Menschen selbst Naturthat, Naturnothwendigkeit. Den eigentlichen Sitz dieses Bösen fand man bekanntlich, gegensätzlich zum Geiste (πνεῦμα), in der Materie (ὕλη). Zwischen Beiden besteht selbstredend der schärfste Gegensatz; und Gott (der gute) haßt auch im Menschen das Böse tödtlich. — Nach diesen Prämissen was wird, so fragen wir, nunmehr aus der Erlösung des Menschen von der Sünde? Folgerichtig nichts Anderes, als der Kampf Gottes gegen das Böse, gleichwie eine ihm gegenüberstehende feindliche Macht, sofern nämlich dieser Kampf sich auch erstreckt auf die ursprünglich rein geistige, aber fatalistisch in die böse Materie verstrickte Menschheit. Objektiv wird sie also darin bestehen müssen, daß der erlösende Gott den zu erlösenden Menschen von der Herrschaft der finstern Materie freimacht, was in zwiefacher Weise geschehen kann, indem er den Menschen entweder über die materielle Leiblichkeit erhebt, oder das in der Leiblichkeit sich verlaufende Böse für ihn unschädlich macht. Es gehört nicht allzuviel Nachdenken dazu, um die allbekannten schrecklichen Ausgeburten einer solchen Lehre: neben falsch-spiritualistischem Enkratismus den schmutzigsten Sensualismus, begreiflich zu finden. Daß in solchem Lehrsysteme von einer Inkarnation Gottes nicht Rede sein kann, liegt offen am Tage, denn das Fleisch als das zu Bekämpfende konnte von Gott selbstverständlich nicht angenommen werden; die (Bd. I. S. 14 f.) von uns abgewiesenen doketisch-phantastischen Auffassungen der Menschwerdung bekunden ihre Wahlverwandtschaft mit den Satzungen dieses Lehrsystems. In der Soteriologie selbst setzt sich die kirchliche Lehre, nach welcher durch Christi Genugthuung die Gerechtigkeit Gottes versöhnt und die heiligende Gnade wieder angeboten wird, in eine Befreiung (Erlösung) des Menschen von seiner Leiblichkeit um. Vgl. Eschat. S. 330 ff.

6. Die eigentlich pantheistische Auffassung der Erlösung. — Sie geht von denselben Grundsätzen aus, führt sie aber consequenter

durch. Sobald die sittliche Freiheit des sündigenden Menschen geleugnet wird, geht auch die Auffassung der Sünde, als etwas, das nicht sein soll, verloren. Ist nämlich die Sünde natürlich und nothwendig, dann muß sie eben sein. Was aber sein muß, wie könnte das einer Sühne vor Gott bedürfen? Sofort ist sie auch nicht mehr wahrhaft, was ihr Name sagt[1]), sondern ist das nur zum Schein, in Wahrheit aber ist sie im pantheistischen Lehrsystem nichts Anderes, als die nothwendige Schranke der Endlichkeit. Was soll nun aber angesichts einer solchen Auffassung der Sünde die Erlösung? Es erübrigt nichts Anderes, als sie für die Verständigung über dies Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen auszugeben. So wird also in diesem fluchwürdigen, weil grundstürzenden Lehrsystem behauptet: Christus ist unser Erlöser, weil er uns über den bezüglichen wahren und richtigen Sachverhalt aufgeklärt hat. Ihm ist es zuerst vor allen Menschen zum klaren Bewußtsein gekommen, daß der Mensch mit Gott im Wesen identisch ist und von ihm nur verschieden, wie das Besondere vom Allgemeinen, der Theil vom Ganzen. Hiernach ist der Mensch der persönlich endliche, d. h. mit Schranke (= Sünde) behaftete Geist, Gott aber ist der unpersönliche, schrankenlos-unendliche absolute Geist. In ihrer Ausführung aber ist die Erlösung die Wiederaufnahme der Besonderungen ins Allgemeine, die Rückkehr der einzelnen Geister in den absoluten Geist des Universums, das Nirwana. — So scheuet sich denn der Adept dieser Weltanschauung nicht, Christum darum den Gottmenschen zu nennen, weil er diese wesentliche Einheit des Menschen mit Gott erkannt und ins Bewußtsein aufgenommen habe; wir werden dann durch Christum erlöset, wenn wir von ihm belehrt zu gleicher Höhe des Bewußtseins uns erheben. Eines Erlösers außer uns bedarf es nicht, jeder ist sein eigener Erlöser, wie sein eigener Gott, jeder ist Gottmensch (wie denn dies pantheistische Lehrsystem die christliche Idee vom Gottmenschen, natürlich in seinem Sinne, höchlich rühmt); ausgeführt aber wird die Erlösung an uns mit gleicher Nothwendigkeit, mit der

---

[1]) Unter den mancherlei etymologischen Erklärungen des deutschen Wortes „Sünde“, welche freilich alle problematisch bleiben, ist die des „zu Sühnenden“ nicht kurzer Hand zu verschmähen; allein sollte auch die Zusammenstellung mit lat. in-*sons* vorzuziehen sein, so führt doch auch sie auf freie Verschuldung als der Sünde wesentliches Merkmal. Vgl. Urgesch. S. 62.

wir sündebehaftet, d. i. endliche Besonderungen des Alleins sind, und zwar ausgeführt unter Abstreifung der individuellen Persönlichkeit durch Ein- und Rückkehr in den unermeßlichen Ocean des pantheistischen Universums. So fratzenhaft entstellt dieser moderne Pantheismus die christliche Erlösungslehre, daß sie unsern Herrn und Heiland zum Lehrer des sog. absoluten Wissens umstempelt. Vor christlichen Lesern würden wir es für Schmach halten, ein Wort zur Widerlegung beizufügen.

Dritter Absatz: **Die Vollkommenheit der Genugthuung Christi.**

§ 4.

1. Ihr Begriff und ihre Bedingungen. — Nachdem wir im Vorigen die Wirklichkeit einer wahrhaften, durch Christum in Stellvertretung für uns vollzogenen Genugthuung anerkannt haben, lassen wir nunmehr die nähern Bestimmungen dieser Lehre folgen, und beginnen mit der Qualitätsbestimmung derselben als einer vollkommenen, welche wir oben schon streifend berührt haben, jetzt aber geflissentlich zum Austrag bringen müssen. Da die Genugthuung begrifflich dem Rechtsgebiete angehört, so kann ihre behauptete Vollkommenheit nur sagen wollen, daß sie nach ihrer Werthschätzung den Anforderungen des Rechtes vollständig ohne Abzug entspreche, einer mit dem Rechtsbegriffe unverträglichen, gnädigen Beihülfe entrathend. Satisfactio Christi ex rigore justitiae, ad stricti juris apices perfecta est.

Auf den ersten Blick allerdings erscheint diese rechtliche Vollgenüge der Leistung Christi so augenscheinlich, — denn wer möchte bezweifeln wollen, daß das Werk des Gottmenschen ausreiche, die Gesammtschuld aller Menschen deckend auszugleichen? — daß für Bedenken kein Raum erübrigt. Dennoch aber zeigen sich bei näherer Betrachtung im rechtlich gefaßten Genugthuungsbegriff allerhand Schwierigkeiten, welche den Nachweis ihrer Vollkommenheit zu einer nicht leichten Aufgabe machen. Indeß ist die Untersuchung doch auch lohnend, indem sie uns nicht nur überhaupt tiefer in das Geheimniß der Erlösung einführt, sondern namentlich auch den innigen Zusammenhang zwischen der Christologie und der Soteriologie nachweiset,

und die Bedeutung so mancher, abstrus scheinenden Bestimmung über die Person Christi in ihrer Tragweite für sein Werk erbringt.

Wie überhaupt die Genugthuungslehre in ihrer wissenschaftlichen Ausbildung dem Mittelalter zufällt, so gehört insbesondere diese detaillirte Besprechung ihrer rechtlichen Vollkommenheit der scholastischen Theologie an. Und wenn auch eine gewisse Einseitigkeit in der juridischen Auffassung der Erlösung auf dieser Seite nicht mag übersehen werden, so wird man doch die Grundsätze, nach welchen sie die Genugthuung, so weit sie unter den Rechtsbegriff fällt, beurtheilt, im Wesentlichen nur billigen können. Folgendes Verfahren wird eingehalten. Man stellt überhaupt die Requisite auf, welche eine nach dem Rechte vollgültige Genugthuung aufweisen muß, und untersucht darauf, ob und wie sie in dem, was Christus für uns geleistet hat, zutreffen. Als solche Bedingungen zur rechtlichen Vollgeltung der Genugthuung werden dann folgende vier namhaft gemacht: es ist nicht zu leugnen, daß sie unter Rücksichtnahme auf Christi Werk entworfen sind, aber auch zu gestehen, daß sie keiner Schwierigkeit vornweg aus dem Wege gehen wollen. a) Es muß die Genugthuung, wie auch schon der Ausdruck besagt, rechtlich vollkommen ausreichen, das will sagen, sie muß in ihrem objektiven Werth der Quote der Schuld entsprechen. Natürlich auch: denn, wenn eine Schuld von 100 Thalern nicht mit 50 Thalern rechtlich genügend abgezahlt werden kann, so fordert eine schwerere Beleidigung auch eine entsprechend größere Satisfaktion. b) Derjenige, welcher genugthun will, muß an demjenigen, womit er genugthut, ein wahres Eigenthumsrecht besitzen, da man offenbar mit fremdem Eigenthum keinen Ersatz leisten kann. Insbesondere aber kann dem Schuldherrn nicht mit demjenigen genuggethan werden, was demselben schon anderweitig zu eigen gehört. c) Auch darf der Genugthuende, sei es der Schuldner selbst oder sein Vertreter (Bürge), nicht mit demjenigen genugthun wollen, wozu er unter anderem Rechtstitel dem Schuldherrn schon verpflichtet ist, da er damit nur dieser Anforderung genügen, nicht aber die in Frage stehende Schuld tilgen würde. d) Derjenige, welcher genugthut, und derjenige, welchem genuggeschieht, müssen verschiedene Rechtssubjekte oder Personen sein, denn wenn der Schuldherr seinem Schuldner zuvor den Betrag einhändigt, um darauf wieder denselben von ihm zu empfangen, so hat er nicht sein

Recht geltend gemacht, sondern statt dessen Gnade walten lassen. In dem formelhaften Ausdruck der lateinischen Sprache lauten diese Requisite also: conditiones satisfactionis sunt, ut satisfactio sit *aequivalens* (condigna), ut sit *ex propriis*, ut sit *ex alias indebitis*, ut sit *ad alterum*.

Zur dogmatischen Währung bemerken wir, daß die Kirche, obzwar ihr Lehramt sich über die rechtliche Vollkommenheit der Genugthuung Christi nicht definitiv erklärt hat, doch unfraglich den Begriff derselben, indem sie eine wahre und wirkliche Genugthuung anerkennt (S. oben S. 15), sich nicht verkümmern lassen will; und daß man daher an der Darstellung des röm. Kat. a. O., welcher Christi Werk als satisfactio perfecta et suis numeris absoluta bezeichnet, festhalten muß: ohnehin spricht auch in mehren jener Bestimmungen die hl. Schrift selbst mit hinreichender Klarheit sich aus. Dagegen räumen wir bereitwillig ein, daß in der Auffassung des Einzelnen die Freiheit der Diskussion gestattet ist. Wenn daher auch die Theologen der Kirche im Detail nicht völlig übereinstimmen, so kann das nicht befremden, gilt ohnehin der Widerspruch Einzelner nicht sowohl der Vollkommenheit der Genugthuung Christi selbst, als vielmehr der Rechtsbeständigkeit der genannten Requisite.

2. Die Condignität der Genugthuung Christi. — Die erste der aufgestellten Bedingungen ist mitunter falsch verstanden, und daher in übertriebenem Maße geltend gemacht worden. Da unser Heiland, in seiner mittlerischen Thätigkeit unsere Stelle vertretend, unsere Sünden (d. i. die Strafen für unsere Sünden) auf sich genommen hat, so wähnte man, die Vollkommenheit solcher Genugthuung erheische die förmliche Identität der menschlichen Sündenstrafe und der Leistung Christi, o. w. d. i., um vollgültig genugzuthun, habe Christus die Strafen unserer Sünde au pied de la lettre sammt und sonders über sich nehmen müssen, habe also folgerichtig nicht blos leiden und sterben, denn Leiden und Tod ist nur ein geringer Theil der menschlichen Sündenstrafe, sondern habe auch all das Dunkel des Verstandes, all die Ohnmacht des Willens und schließlich gar die Verdammung, zu welcher Gottes Gerechtigkeit den gefallenen Menschen verurtheilte, erdulden müssen. So seltsam und auffällig diese Anschauung, ist sie doch zeitweilig von den Reformatoren vertheidigt worden, welche, um nur gleich das Aeußerste hervorzuheben, unverständig

genug lehrten, Christus habe wirklich die Strafe der Verdammung erlitten, indem sie hierauf den im apostolischen Glaubensbekenntniß enthaltenen Artikel vom „descensus ad inferos“ (s. weiter unten) als eigentliche Höllenfahrt mißdeutend bezogen. Doch ward diese abenteuerliche Behauptung, Dank dem sich geltend machenden gesunderen Sinne, bald wieder zurückgenommen. Man bedenke auch nur: wie sollte denn beim Gottmenschen von sittlicher Willensschwäche, von positiver Unwissenheit u. dgl. Rede sein können, da ja offenbar die hypostatische Union solche moralische Wirkungen der Sünde ausschließen muß? (Bd. I. S. 88 u. 205 f.) Was aber insbesondere die Höllenpein anbetrifft, so würde, wollte man die in ihr einbegriffene poena *sensus* (s. Eschat. S. 76 ff.) in der Uebernahme Seitens Christi nach der Aequalität, obschon auch dafür kein Grund vorliegt, als möglich zugeben, die poena *damni*, von allem Andern abgesehen, schon deshalb in Wegfall kommen müssen, weil ihr eigentlicher Kern, die Ewigkeit derselben, augenfällig bei Christo nicht zutreffen kann. Wohl erheischt unser Requisit das „tantum quantum“ der Leistung Christi (praestitum) und der Pflichtschuld des Menschen (debitum); indeß dies nicht nach der formalen Selbigkeit, nicht einmal nach der äußern Gleichförmigkeit, sondern nur nach der inneren Werthschätzung. Und vergleichsweise können wir erläuternd immerhin heranziehen, daß eine schuldige Geldsumme rechtlich nicht in gleicher Münze (Gold gegen Gold, Silber gegen Silber), oder auch nur in gleichem Münzgewichte abgetragen zu werden braucht, wenn es nur in gleicher Münzwährung geschieht; wie denn auch bei menschlichen Ehrenhändeln auf solche äußere Parität zwischen der Unbilde und der Satisfaktion, als ob etwa Ohrfeige gegen Ohrfeige eintreten müßte, kein Gewicht pflegt gelegt zu werden, und voller Ersatz auch dann als erbracht angenommen wird, wenn dem Beleidigten durch die genugthuende Leistung solches Maß der Ehre erwächset, wie ihm durch die Unbilde geraubt war. Es gilt hier lediglich der innere Gleichwerth zwischen beiden Extremen und hiermit schwinden sofort solche oberflächliche Einreden, wie: Christus hätte, weil viele Menschen oftmals durch schwere Sünden den Tod verschuldet haben, eben so oft, also unzähligemal sterben müssen.

Haben wir es daher, um unser Requisit zu verificiren, nur mit dem innern theologischen Werthe der Leistung Christi zu thun, so

könnte die Sache mit der einfachen Bemerkung abgethan erscheinen: da das Verdienst Christi als des Gottmenschen unendlichen Werthes (infiniti valoris) ist, dem gegenüber die Sünden der Menschen sammt und sonders, als von endlichen Geschöpfen vollzogen, nur endlich sind, so deckt Christi Leistung mehr als zur Genüge die gesammten Brüchten der Menschheit. Mag diese Bemerkung auch nicht geradezu unrichtig sein und für den christlichen Volksunterricht etwa ausreichen, wir können uns mit ihr um so weniger für befriedigt erklären, als wir wiederholt der durch die (schwere) Sünde vor Gott contrahirten Schuld die Signatur der Unendlichkeit beigelegt haben. Wir müssen uns daher entschließen, Christi mittlerisches Wirken genau zu appretiiren, und mit dem gleichfalls genau abzuschätzenden Unwerth der menschlichen Sünde in Vergleich zu bringen, um zwischen Beiden, damit wir uns kaufmännisch ausdrücken, die Bilanz ziehen zu können.

a) Da die satisfaktiven Handlungen Christi, wie überhaupt seine Gesammtthätigkeit zu unsern Gunsten, in der menschlichen Natur vollzogen wurden (Bd. I. S. 203), so kann denselben, wenn und so lange man sie blos in ihrer schlichten Objektivität betrachtet, ein wahrhaft unendlicher Werth (valor stricte infinitus), so hoch man sie übrigens schätzen mag, nicht beigelegt werden; ist doch auch Christi menschliche Natur, weil geschaffene und darum endliche Substanz, einer wahrhaft unendlichen Kraftäußerung, ungeachtet ihrer durch die Union eingeleiteten Deification, an sich unfähig, da nach dem Dogma selbst der reale Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Natur auch beim Gottmenschen durchaus festgehalten werden muß. Sofern also die Genugthuung Christi nach ihrem dinglichen Princip (pr. quo) abgeschätzt werden soll, kann ihr wenn auch ein überaus hoher, doch kein unendlicher Werth zugebilligt werden. Man nennt das den wesentlichen Werth der bezüglichen Handlungen Christi, und so muß gesagt werden: valor *essentialis* satisfactionis est finitus. — Aber auch wenn man die Fülle der Gnade, mit welcher ausgerüstet die Menschheit Christi (Bd. I. S. 224) die bezüglichen Leistungen verrichtete, in Betracht zieht, bleibt man appretiativ immer noch in den Schranken der Endlichkeit. Alle und jede, ob auch im höchstmöglichen Maße angesetzte Gnadenwirksamkeit Gottes, so lange sie blos das ist, kann als Thätigkeit nach außen (operatio ad extra) nur endlicher

Währung sein. Somit kann auch dieser Titel der Abschätzung trotz der Fülle der Gnade, mit welcher Jesu Menschheit ausgestattet (gesalbt) war, ihren Leistungen die Signatur der Unendlichkeit nicht aufprägen. Man nennt das den zufälligen Werth der Handlungen Christi, und lehrt: valor *accidentalis* satisfactionis est finitus. — Ihren unendlichen Exponenten, besser den Exponenten wahrhaft unendlichen Werthes, erlangen die bezüglichen Leistungen Christi erst dann, wenn sie in ihrer persönlichen Subjektivität betrachtet, oder wenn ihr principium quod in Ansatz genommen wird. Es ist ja die göttliche, sohin unendliche Hypostase, welche, da sie zugleich die menschliche Natur Christi terminirt, eben deshalb auch die menschlichen, ihres persönlichen Principes wegen besser gottmenschlich zu nennenden Handlungen appretiativ determinirt, d. h. ihnen den Charakter der Unendlichkeit mittheilt. Man nennt den bezüglichen Werth der Handlungen Christi ihren valor *personalis* oder auch *substantialis*[1]), und dieser ist infinitus. Zu etwaiger Veranschaulichung des Sachverhaltes mag dienen, daß ja auch unter uns bei rein menschlichen Verhältnissen Akte der Herablassung und Verdemüthigung, des Gehorsams und der Selbsterniedrigung — und derartig waren die in Betracht kommenden Leistungen Christi — um so höher abgeschätzt und ausgewerthet werden, je angesehener und erhabener die Person ist, welche sich ihnen unterzieht: „duo si faciunt idem, non est idem“; man kann mit Grund behaupten, daß der Satisfaktions-Werth solcher Handlungen nicht nur zugleich mit, sondern ganz vorzüglich nach dem Range der Person, die handelt, bestimmt wird. Nun ist zwar richtig, daß Christus nicht als Gott gehorsam und niedrig geworden bis zum Tode des Kreuzes, sondern als Mensch; indessen ist es nach den Principien der Unionslehre doch die (göttliche) Person, welche, allerdings in der angenommenen menschlichen Natur, so tief sich selbst entäußert hat; sie bleibt also das principium quod der bezüglichen Akte, denen sie daher (wie geheimnißvoll, so folgerichtig ist es zugleich) das Gepräge unendlichen Werthes aufdrücken

---

[1]) Letztere Bezeichnung kann offenbar nur insofern gelten, als man unter „Substanz“ den Kern oder die Hauptsache versteht, weil in der That der Werth der fraglichen Handlungen ganz vorzugsweise nach der Würde der handelnden Person sich bemißt. Sonst müßte ja valor substantialis mit dem erstgenannten valor essentialis zusammenfallen.

muß. — Dabei ist leicht zu begreifen, daß keine andere, noch so innige Vereinigung mit der Gottheit, außer der hypostatischen, ausreichen würde, solchen Werth Handlungen, welche in ihrer Objektivität betrachtet doch nur menschlich sind, zu vermitteln. Ganz richtig wird bemerkt, daß, wenn zwei Causalitäten, eine unendliche und endliche, zu einer Gesammtwirkung zusammentreffen, der Erfolg nur ein endlicher sein kann; aus dem einfachen Grunde, weil die unendliche (göttliche) Ursache in solcher Cooperation mit der endlichen stets nach außen wirkt, in äußerer Wirksamkeit aber begriffsmäßig nur in endlichem Maße productiv sein kann. Eine solche ist die Gnadenwirksamkeit Gottes: jeder heilsame Akt des Geschöpfes, wenn auch unter dem gedenkbar größten Maße des Gnadenbeistandes vollzogen, bleibt inner den Schranken endlicher Währung. Hieraus kann aber nur gefolgert werden, daß die hypostatische Union mehr besagt als der concursus gratiae, und wir räumen bereitwilligst ein, daß die unio gratiosa, moralis, sanctifica keineswegs zugereicht haben würde, den mittlerischen Handlungen Christi unendlichen Werth zu verleihen. Aber, wie oben (Bd. I. S. 149 f.) gezeigt, die hypostatische Union geht specifisch darüber hinaus, und ist eine so unbegreiflich innige, daß die menschliche Natur Christi nicht etwa blos der Gottheit moralisch verbunden oder als das Werkzeug derselben anzusehen wäre, sondern daß die in ihr vollzogenen Setzungen geradezu Akte der göttlichen Person, dieser eigen und angehörig, keineswegs derselben äußerlich, sondern ihr innerlich, und darum nach ihrem, dem unendlichen Maßstabe abzuschätzen sind. Weder der Nestorianismus, noch der Monotheletismus lassen in ihrer Christologie einen solchen Werth der in der menschlichen Natur Christi vollzogenen Handlungen begreiflich finden; und darum müssen beide Häresien, falls für die Erlösung des Menschen die Herstellung eines unendlich werthvollen Verdienstes erforderlich ist, das Werk der Erlösung in seinem Kerne zerstören. Doch dies nur retrospectiv, wir wollen einstweilen in der Untersuchung nur festgestellt haben, daß die Genugthuung Christi uno capite, nämlich titulo des persönlichen Princips, wahrhaft unendlichen Werthes ist.

b) Gehen wir nunmehr dazu über, in der andern Wagschale den Werth, besser den Unwerth der menschlichen Sünde, deren Ersatzleistung durch Christi Wirksamkeit in Untersuchung steht, abzuschätzen,

so wollen wir uns sogleich für die strengste Auffassung erklären, nicht nur, um keiner Schwierigkeit aus dem Wege zu gehen, sondern auch, weil wir sie wirklich für die begründetste erachten. Wir vindiziren also der (schweren) Sünde ein wahrhaft unendliches Schuldmaß. Nicht alle Theologen, insbesondere nicht die Scotisten, werthen die Schuld der Sünde so hoch. Man mag freilich leicht sagen, ein Geschöpf kann sich so wenig in unendlichem Maße verschulden, als es vor Gott in dem Grade zu verdienen im Stande ist. Wie wir indeß schon anderswo (Heil.-Lehre S. 232) angezeigt haben, ist es baare Täuschung, wollte man dem Menschen gleiches Vermögen im Guten wie im Bösen beilegen. Handelt der Mensch gut, so handelt er unter Anerkennung seiner Endlichkeit und Abhängigkeit von Gott, und darum ist seine Setzung selbstverständlich aus sich nur endlicher Währung. Handelt aber der Mensch böse, d. i. widersetzt er sich in Mißbrauch geschöpflicher Freiheit dem Willen des Unendlichen, so erstrebt er in letzter Instanz für sich die Signatur der Unendlichkeit, er will und versucht es, von der endlichen Geschöpflichkeit sich frei zu machen, er attentirt es, sich an Gottes des Unendlichen Stelle zu setzen, und darin, in diesem Attentat, liegt der Exponent der unendlichen Schuld seiner Missethat. Man kann auch, obwohl nicht eben so verständlich, sagen, der unendliche Schuldcharakter der Sünde liege in der Beleidigung des unendlichen Gottes (in genere offensae divinae). Muß doch auch unter irdischen Verhältnissen die Unbilde um so höher angesetzt werden, je größer die Würde der Person ist, welche sie erfährt: „duo si patiuntur idem, non est idem". — Halten wir daher in der erörterten Beziehung an der Unendlichkeit menschlicher Sündenschuld fest, so haben wir jedoch in jeder andern Beziehung einzuräumen, daß die Sünde, so schwer sie immer auf der Wage des Heiligthums wiegen mag, in endlicher Begrenzung abgeschätzt werden muß. Betrachtet man die Sünde, sei es in ihrer objektiven Thatsächlichkeit oder nach der subjektiven Bosheit des Sünders, der Maßstab der Unendlichkeit läßt sich nicht mehr anlegen; ein Geschöpf ist so wenig einer unendlichen Wirkung fähig, wie einer unendlichen Bosheit zugänglich. Lediglich im Ziel- und Strebepunkte kann der unendliche Exponent der sündhaften Handlung gefunden werden.

c) Nehmen wir nunmehr vom Soll und Haben die Bilanz, so ergibt die Rechnung, daß beide sich decken: das Conto ist berichtigt, der göttliche Schuldbrief gelöscht. Nach strengem Rechtsbegriffe ist also die Genugthuung Christi eine vollkommene, selbst wenn man in der Beurtheilung menschlicher Sündenschuld den höchstmöglichen Maßstab anlegt. Denn wenn wir auch der satisfaktiven Leistung Christi nur in einer Beziehung den unendlichen Werth vindizirt haben, in der andern ihre Endlichkeit anerkennend: so können wir gleichmäßig auch von der menschlichen Sünde nur uno titulo Unendlichkeit aussagen. Dabei möge man nicht übersehen, daß dies Merkmal der Unendlichkeit, wie es zu einer vollgenügenden Retaliation aufs allerbeste stimmt, beiderseits in derselben Linie nach entgegengesetzter Richtung sich ausprägt; denn während es bei der Genugthuung Christi im Ausgangspunkte liegt, in der göttlichen Person, trifft es bei der Sündenschuld den Zielpunkt, die Beleidigung des persönlichen Gottes. Und so können wir denn sicherlich mit mathematischer Bestimmtheit sagen, es ist vollkommen Genüge geschehen: so groß die Kränkung, so groß der Ersatz; so hoch die Ueberhebung und der Hochmuth der Sündigenden, so tief die Selbstentäußerung und Demuth des Genugthuenden; für die Schmach, welche die Sünde der Majestät Gottes zugefügt, ist in der Schmach des mittlerischen Gottmenschen volle und vollkommene Retribution eingetreten. Was kann auch der Buchstabe des Rechtes mehr fordern? — Sollte aber Jemand auf das Bedenken verfallen, es sei in unserer Gegenüberstellung übersehen, daß das eine Genugthuungswerk Christi nicht blos für eine (schwere), sondern für unzählig viele Sünden einzustehen habe, so wollen wir nur erwidern, daß, da in der Unendlichkeit nicht weiter summirt werden kann, alle die unzähligen Vergehen der Menschen sich in eine Gesammtschuld auflösen, für welche Christns sühnend eingetreten ist. Gleichwohl werden wir auf diesen Umstand in folgender Nummer geflissentlich zurückkommen.

Die hl. Urkunden, wie sie den Kunstausdruck der Genugthuung Christi nicht kennen, reden selbstverständlich wortwörtlich auch nicht von ihrer Vollkommenheit, dennoch aber lassen sie keinen Zweifel an ihrer entsprechenden Auffassung übrig. Ihr Zeugniß für die Sache liegt einmal darin, daß sie an den öfter citirten Stellen die Wirksamkeit Christi als Kauf- und Lösegeld, als Preis und großen Preis,

und dessen Vehikel, Christi Blut, als das kostbare d. i. werthvolle bezeichnen, wer könnte zweifeln, daß damit ein Aequivalent gegenüber der Sünde ausgedrückt sein soll? Ihr Zeugniß liegt aber ferner darin, daß der Hebräerbrief, welcher Kap. 9, 26 u. 28 die durch Christi Sühnopfer bewirkte Entsündigung als eine „Aufhebung" (*ἀθέτησις*, destitutio) und als eine „Fortschaffung" (*ἀνενεγκεῖν*, exhaurire, gleichsam: erschöpfend ausgleichen) der Sünde schildert, mit Nachdruck an vielen Stellen (vgl. 7, 27; 9, 14 ff.; 10, 10 ff.) doch die einmalige Hinopferung Christi am Kreuze im Gegensatze zu den stetig wiederkehrenden Opfern des A. B. als vollkommen genügend darstellt; denn wenn die Kraft des Werkes Christi nicht vollrechtlich zur Entsündigung der ganzen Welt ausgereicht haben würde, so hätte sein Sühnopfer ja, könnte die Einwendung lauten, eben wiederholt werden sollen. Ihr Zeugniß liegt aber endlich vorzugsweise darin, daß sie sogar, wie wir bald sehen werden, das Uebermaß der Gnade Christi im Verhältniß zur Schuld menschlicher Sünde hervorkehren, somit ein Argument a fortiori an die Hand geben.

Aus dieser Betrachtung ersieht man, daß wir jenen Theologen (s. S. 38) nicht beipflichten durften, welche die sogenannte libera acceptatio auf Seiten Gottes, das gnädige Moment der Erlösung, in der rechtlichen Unzulänglichkeit der Leistung Christi angesichts der menschlichen Schuld suchen wollten.

Wir schließen mit der Bemerkung, daß unsere Kirche durch ihre Lehre von der Nothwendigkeit eigener werkthätiger Genugthuung des Menschen weit entfernt ist, eine Unzulänglichkeit des Werkes Christi, wie die Protestanten ihr vorwerfen, zu insinuiren, oder, wie man sich gern drastisch ausdrückte, die Kraft des Kreuzes Christi zu entwerthen, als ob diese eines Zusatzes bedürftig und in der Wurzel auch nur fähig wäre. Die schuldige Genugthuung des Menschen, auf welcher die Kirche besteht, bezieht sich lediglich auf die subjektive Erlösung (Rechtfertigung) desselben, d. h. auf die Antheilnahme oder die individuelle Aneignung des objektiv in Christo Vollbrachten, dessen volle Integrität dabei durchaus unangetastet bleiben soll. Der Grundirrthum der protestantischen Rechtfertigungstheorie, die Nichtunterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Erlösung, spricht sich in dieser Vorhaltung aus; weiter ist es nichts.

3. Christi Genugthuung ist eine überreiche. — Wir würden in der Erörterung des ersten Requisites einer vollkommenen Genugthuung der katholischen Auffassung der Erlösung in Christo Jesu nicht gerecht werden, wollten wir beim Nachweise des Erforderlichen stehen bleiben: im Sinne der Kirche ward das Maß vollgültiger Satisfaktion vom Heilande nicht nur erbracht, sondern weitaus überboten. Die Genugthuung, und in Folge dessen die Erlösung, heißt deshalb eine übervolle, überreiche, überfließende (satisfactio sive redemptio accumulata, superabundans, supereffluens, namentlich auch in Anschluß an Ps. 129, 7 *copiosa*)[1]. Ueberreich ist aber Christi Leistung, weil in ihr auch nach strengster Rechtsforderung mehr prästirt ward, als zur Ausgleichung menschlicher Sünde genügte (non solum quantum satis fuit, sed plus quam satis fuit).

Es hängt aber dies Lehrstück so eng mit andern kirchlichen Lehrsatzungen, namentlich der Ablaßtheorie, zusammen, ist auch in sich selbst biblisch so wohlbegründet, daß die katholische Theologie es nicht abweisen darf. Beginnen wir mit dem Letztern, so können wir zwar nur eine biblische Perikope dafür aufweisen, aber sie reicht ihrer unumwundenen Klarheit wegen zur Beweisführung vollständig aus. In der klassischen Stelle des Römerbriefes (Kap. 5, 10, ff.), wo der Völkerlehrer von der Erbsünde handelt, indem er ausführt, daß es mit der Antheilnahme aller Menschen an dem Falle Adams (παράπτωμα und synonyme Ausdrücke) ähnliche Bewandtniß habe wie mit der Betheiligung derselben an der Gnade (χάρισμα mit sinnverwandten Bezeichnungen) Christi, des andern Adams — eine Darlegung, welche in sich selbst zu erörtern nicht an diese Stelle gehört — kann der Apostel bei der antithetischen Parallelstellung, welche er den beiden Stammhaltern des Menschengeschlechtes vindizirt, in dem Bewußtsein, das er damit doch dem zweiten Adam, Christo, in Bezug auf die Quantität seiner Errungenschaft Unrecht thue, damit ich mich so ausdrücke, die Besorgniß nicht verwinden, er möchte durch solche Gegenüberstellung Christi Ehre schmälern; und darum fügt er, obwohl

---

[1]) Der hergebrachte populäre Ausdruck in der Muttersprache lautet „überflüssige Erlösung“. Da jedoch dies Adjektiv im neuern Sprachgebrauch den schlimmen Sinn von „unnütz“ oder „zwecklos“ angenommen hat, von dem hier, wie wir zeigen wollen, nicht Rede sein darf, so werden wir dafür das synonyme, aber minder volksthümliche „überreich“ wählen.

es nicht zu seinem Thema gehört und den Fluß der Rede fühlbar hemmt, bei jedem Parallelzuge, zwar nebensächlich aber höchst nachdrücklich, hinzu, daß nur die Art und Weise der Vertretung der Menschen durch beide, den ersten und den andern Menschen, nicht jedoch die Größe, sei es der Sünde sei es der Gnade, in Betracht komme, indem erstere von letzterer weit überragt werde. So Vv. 14 und 15: „Er (Adam) ist Vorbild des künftigen (Menschen). Indeß nicht wie das Vergehen, so auch die Begnadung. Denn wenn ob des Einen Vergehen die Vielen gestorben sind, so hat sich um vieles mehr (*πολλῷ μᾶλλον*) die Gnade Gottes und die gnadenvolle Gabe durch den einen Menschen Jesus Christus überreich auf die Vielen ergossen (*ἐπερίσσευσε,* abundavit, woher die Bezeichnung satisf. abundans)"; und wieder V. 17: „Wenn wegen des Einen Vergehen der Tod herrschte durch den Einen, um so mehr werden, die das Uebermaß (*περισσείαν,* abundantiam) der Gnade und der Gabe der Gerechtigkeit erlangt haben, im Leben herrschen durch den Einen Jesus Christus"; und endlich V. 20: „Wo die Sünde übermäßig war (*ἐπλεόνασε,* abundavit), da war die Gnade noch übermäßiger (*ὑπερεπερίσσευσε,* superabundavit, daher s. superabundans)" [1]. Aus diesem Ergusse wird einleuchten, daß im Sinne des Apostels das bloße tantum quantum in der Abschätzung der hier in Untersuchung stehenden Größenwerthe unter die Linie der Wahrheit weit hinabsinken würde.

Nicht so leicht jedoch ist die innere Verständigung über die Superabundanz der Genugthuung Christi. Hält man, wie wir es thun, an dem Grundsatze fest, daß auch die menschliche Sünde eine unendliche Schuld verwirkt, so kann durch die einfache Berufung auf den nachgewiesenen unendlichen Werth der Gegenleistung Christi wohl das Deckungsvermögen, aber noch nicht der Ueberschuß der letztern dargethan werden, dies um so weniger, als die Unendlichkeit beiderseits bis dahin nur in einer Richtung nachgewiesen ward. Wir

---

[1]) Der Apostel wollte und konnte das Maß der Sünde nicht herabsetzen, er gebraucht auch von ihr den Größenausdruck *πλεονάζειν;* allein an das Maß der Gnade in Christo reicht es doch nicht, und so bildet er sich einen gewiß unklassischen, aber markigen Ausdruck im höchsten Superlativ *ὑπερπερισσεύειν,* welcher ausschließlich paulinisch außer unserer Stelle nur noch 2 Kor. 7, 4 vorkommt. Wir haben uns mit dem Gebrauche des Comparativs geholfen.

würden aber den Erweis auch für den Ueberschuß erbringen, wenn wir zeigen könnten, daß der Unendlichkeitsexponent auf Seiten des Wirkens Christi anderer Art d. i. tieferer Bedeutung ist, als auf Seiten der menschlichen Sünde. Darauf hin ist unser Augenmerk zu richten. Wir möchten es aber desbezüglich nicht mit mehren Theologen an der Bemerkung genügen lassen, daß während die Unendlichkeit der Sünde nur eine äußerliche sei, herrührend von der Unendlichkeit des beleidigten Gottes, der unendliche Werth bei der Genugthuung Christi, weil begründet durch die Person des Handelnden, als ein innerlicher gelten müsse. Denn einmal will mir scheinen, daß auch bei der Sünde die unendliche Schwere als eine ihr innerlich anhaftende begriffen werden könne oder gar müsse, dann aber, und das ist die Hauptsache, sehe ich nicht ein, wie in der Appretiation der Unterschied zwischen innerlich und äußerlich von Belang sein sollte. Ich entschließe mich auch hier für den höchstmöglichen Ansatz in der Schwere der Sünde; selbstredend haben die Theologen, welche milder urtheilen, leichteres Geschäft. Wir behaupten nun aber, der Valor der Leistung Christi ist nicht blos, wie es der Unwerth der Sünde ist, wahrhaft unendlich in einem Betracht, sondern sie ist unendlich, oder doch, möchte ich lieber sagen, quasiunendlich noch unter einem zweiten Titel. Nach dem Grundsatze „actiones sunt suppositorum" (Bd. I. S. 197 f.) kommt es bei der Abschätzung nicht blos auf die Person, sondern auch auf die Natur des Handelnden an. Nun ist zwar die Natur Christi, in welcher die in Abschätzung zu nehmenden Akte vollzogen wurden, die menschliche, und diese ist endlich; allein man übersehe nicht, daß dieselbe, weil sie als wahrhaft existent in concreto genommen werden muß, eine von göttlicher Hypostase terminirte Natur ist. Nun berufen wir uns auf die Grundsätze der Sympérichorese, und weiterhin der Deification (Bd. I. S. 158 f.). Durch ihren persönlichen Terminus wird die menschliche Natur Christi zwar nicht im strengen Sinn verunendlicht (vergottet), aber sie wird vergöttlicht, das will sagen, sie wird, damit wir uns so ausdrücken, der Unendlichkeit so nahe wie möglich gebracht, dergestalt, daß sie an Werth und Würde alles Andere weit, unermeßlich weit, im populären Sinne unendlich weit überragt[1]). So kommt denn zum ersten Titel

[1]) Man hat wohl theologischer Seits keinen Anstand genommen, hieraus einen zweiten vollgültigen Titel auf Unendlichkeit des Werthes im strengen Sinne

der Unendlichkeit ein zweiter Grund der Werthschätzung von solcher Tragweite hinzu, dem alles blos Geschöpfliche kein Aequivalent bieten kann. Und insbesondere die menschliche Sünde, mag sie als Beleidigung Gottes mit dem Maßstabe der Unendlichkeit bemessen werden müssen, in jeder andern Beziehung hat sie keinen Anspruch (sit verbo venia) weder auf unendliche, noch auch quasiunendliche Abmessung.

Indem wir nochmals erinnern, daß man auch hier fertig werden kann, selbst wenn man den strengsten Grundsätzen in der Bemessung der Sündenschuld huldigt, fügen wir noch die Bemerkung hinzu, daß nunmehr angesichts jenes doppelten Titels der Appretiation der Handlungen Christi sowohl die numerische Vervielfältigung der einzelnen Menschensünden, als auch das objektive oder subjektive Maß ihrer Bosheit für die Rechnung ohne Belang sind, denn durch Alles dies kann offenbar auch nicht ein Schemen oder Schatten wahrer Unendlichkeit des Unwerthes erbracht werden. Der Verdienstwerth des Wirkens eines Gottmenschen — wir haben es nun erwiesen — bietet ein mehr als genügendes, überreiches Aequivalent selbst für die furchtbarsten Verbrechen alle zusammen, welche vom ersten Sünder Adam bis zum letzten, der auf Erden weilen wird, die Unmasse

---

zu eruiren. Man erörtere dies also. Gottes Sohn hat durch die Akte der Entäußerung, in denen er genugthat, dem beleidigten Gott zum Entgelt für uns sich selbst hingegeben; sich selbst, d. h. seine Person; zwar nicht in ihrer eigentlichen göttlichen Natur, aber doch in der angenommenen menschlichen, sofern diese göttlich hypostasirt. Und darum sei der Werth der bezüglichen Akte Christi im strengen Sinne duplici titulo wahrhaft unendlich. Mir will, offen gestanden, diese Argumentation nicht recht einleuchten, denn Christi menschliche Natur, obwohl von göttlicher Hypostase aufgenommen, bleibt als solche, sohin als dingliches Princip ihrer Handlungen, innerhalb der Schranken der Endlichkeit; und wenn man ihren persönlichen Terminus als solchen zur Werthschätzung heranzieht, so, fürchte ich, ist man auf das persönliche Princip, d. h. den früher erwogenen titulus infiniti valoris zurückgegangen, und gewinnt keinen neuen Anspruch. Man will, scheint es, die göttliche Person in doppelter Weise ausbeuten, einmal als princ. quod der bezüglichen Akte, und dann auch als terminus ihres princ. quo. Aber fällt denn nicht beides zusammen, ist die Person nicht, weil terminus des princ. quo, eben darum das princ. quod der satisfaktiven Handlungen Christi? Mir will die Wahrheit solcher Unterscheidung nicht beigehen; und bleibt man, meines Erachtens, besser bei der im Texte gegebenen Auseinandersetzung stehen. Doch will ich auch nicht geradezu widersprechen, vielmehr diesen Punkt dem Nachdenken des Lesers empfehlen.

menschlicher Verschuldung anhäufen mag. Somit ist auch das S. 71 berührte Bedenken gehoben. — Wir müssen nun aber noch einen Schritt weitergehend behaupten, daß in Anbetracht der Würde der göttlichen Person und der vergöttlichten Menschheit Christi für die Genugthuung jedweder, in seiner Objektivität angesehen, winzigste und geringfügigste Verdienstakt ausgereicht haben würde. Da nun aber der Herr, wie wir weiter unten zeigen, die Erlösung thatsächlich nicht durch einen einzigen objektiv unerheblichen Akt, sondern durch eine Reihe unzählig vieler Verdienstakte der allerschwersten Art, ja geradezu durch Handlungen, welche den peinlichen Charakter wahrer Bußleiden in höchster menschenmöglicher Potenz bis zum gräßlichen Tode an sich tragen, hat vollziehen wollen, gedrängt durch ein Uebermaß namenloser Liebe zu uns, welche wir zu würdigen später Gelegenheit finden werden: so wird nicht beanstandet werden können, daß auch, die beiden genannten Fundamente zur Abschätzung des Verdienstes Christi vorweg festgesetzt, in der Zahl und Größe der bezüglichen Akte eine Quelle sprudelt, aus welcher das überreiche Maß seiner Genugthuung oder Erlösung zugleich mit abgeleitet werden kann.

„Ueberflüssig" ist Christi Genugthuung, jedoch nicht im schlimmen Sinne, d. h. nicht unnütz und zwecklos. Nicht Alles, was über das Maß der Anforderung hinausgeht, ist sofort als überflüssig zu bezeichnen. Ansonst müßten ja auch Gottes All-Macht und All-Weisheit als überflüssig notirt werden, weil sie nicht Alles wirken, was möglich ist. Aber hiervon abgesehen, kommt uns die Superabundanz der Genugthuung Christi auch als solche zu statten, indem der in der Kirche hinterlegte Verdienstschatz Christi und der Heiligen, aus welchem die Indulgenzen gespendet werden, wesentlich in der Superabundanz der Genugthuung Christi radicirt. S. Sakr.-Lehre 4. Aufl. Bd. II. S. 192 ff. In diesem Zusammenhange mit der Ablaßtheorie hat denn auch das kirchliche Lehramt durch Clemens VI. in der Constitution *Unigenitus* über die copiose Genugthuung sich geäußert: In ara crucis innocens immolatus non guttam sanguinis modicam, quae tamen propter unionem ad verbum pro redemptione generis humani suffecisset, sed copiose velut profluvium quoddam noscitur effudisse. Das Uebermaß wird hier freilich unmittelbar nur an die objektive Größe der Leistung Christi angeknüpft, allein

daß diese als werthbestimmend für das Uebermaß derselben nur gelten kann auf Grund der hypostatischen Union, liegt ja im Contexte sattsam angezeigt; unsere theologische Aufgabe war es, dies allseitig zu begründen.

4. Christi Genugthuung geschah ex propriis. — Nachdem wir, worauf es hauptsächlich ankommt, die Condignität der Genugthuung Christi erwiesen haben, können wir uns beim Nachweis der drei andern Requisite kürzer fassen. Ihre Bedeutung liegt wesentlich darin, daß ihre Bewährung gewisse Bedenken, welche, wenn man die Genugthuung Christi an die Norm juridischer Schuldtilgung hält, entstehen könnten, zu beseitigen sucht. Man sollte übrigens doch niemals übersehen, daß es sich bei der Erlösung nicht um vermögensrechtliche Uebertragung eines äußern Besitzthums, sondern um Erstattung eines moralischen Gutes, der gekränkten Ehre nämlich handelt. Wir werden daher in der Erörterung jene Auffassung geben, welche uns am meisten anspricht, von etwas abweichenden Darlegungen anderer Theologen absehend.

Das zweite rubricirte Requisit heischt also, daß die satisfaktive Leistung rechtsgültiges Eigenthum des Genugthuenden sei, dem Gekränkten aber vorab nicht zustehe, sondern erst durch die oblatio des Genugthuenden und die acceptatio seinerseits titulo juris ihm zu eigen werde. Wird die Rechtsgültigkeit dieses Requisites anerkannt, so ergibt sich bald, daß weder der Mensch, noch überhaupt ein geschöpfliches Wesen einen rechtsgültigen Ersatz für die in der Sünde Gott angethane Unbilde prästiren konnte. Die Creatur kann überhaupt Gott dem Herrn gar nichts anbieten, was ihm nicht schon vorweg angehörte. Denn sie hat an ihren guten Handlungen, und andere können doch nicht in Betracht kommen, Gott gegenüber gar kein oder doch nur ein höchst beschränktes Eigenthumsrecht. Auch von ihrem Geschaffensein durch Gott abgesehen, vollbringt das Geschöpf das wahrhaft Gute bekanntlich nur unter Beistand göttlicher Gnade dermaßen, daß schon von vornherein Gott selbst als der Haupturheber desselben zu betrachten ist. So weit bei Vollbringung des Guten die menschliche Freiheit betheiligt ist, steht allerdings dem Menschen ein gewisser, von Gott concedirter Mitbesitz an der Errungenschaft zu, allein der eigentliche und höchste Herr und darum der Besitzer ist von vornherein kein Anderer als Gott selbst. Die Sünde dagegen

ist in einem weitaus andern Sinne unser Eigen, weil eben widerrechtliche Anmaßung eines Eigenthums, das dem Sünder nicht zusteht. Deshalb taugen alle geschöpflich-menschlichen Leistungen nach strengem Rechtsbegriffe für die Genugthuung durchaus nicht. So leuchtet wiederum, sobald äquivalente Genugthuung gefordert war, die Nothwendigkeit der Menschwerdung ein, damit der Gottmensch leiste, was der Creatur unerschwinglich war. Der Gottmensch nämlich steht zu seinen Leistungen in einem ganz andern Rechtsverhältniß als der bloße Mensch, ja er hat an dieselben sogar Gott gegenüber einen vollgültigen Rechtstitel. Es ist von uns oft genug betont worden, die Bedeutung der hypostatischen Union gipfelt darin, daß die menschliche Natur Christi mit ihren Kräften und Anlagen, und daher auch mit den in ihr vollzogenen Handlungen, der göttlichen Person Christi nicht äußerlich zugewandt, sondern innerlich eigen und angehörig ist. Die bezüglichen Setzungen sind daher Setzungen der Person Christi im vollen Sinne des genitivus possessivus. Und, fügen wir hinzu, stehen diese Akte, so weit ihr valor personalis in Betracht kommt, der Person Christi ausschließlich selbst Gott gegenüber eigenrechtlich zu. Allerdings, insofern die Menschheit Christi von Gott geschaffen, und weiter insoweit sie mit der Gnade ausgestattet war, steht das oberste Eigenthumsrecht an die Verdiensthandlungen schon vorab Gott zu, allein das trifft ja nur ihren essentiellen und accidentellen, nicht ihren persönlichen Werth, kraft dessen sie, wie wir ausführten, wahrhaft satisfaktorisch waren. Man wende nicht ein, Alles, was außer Gott existirt, fällt von vornherein in den Bereich des göttlichen Eigenthums, also auch was Christus geleistet hat. In einem gewissen Sinne allerdings, aber jedenfalls in einem von allen andern geschöpflichen Leistungen durchaus verschiedenen Sinne. Sofern Christi satisfaktive Handlungen in von Gott geschaffener menschlicher Natur, und weiter sofern sie in einer von Gott hochbegnadigten Menschheit vollzogen wurden, fallen sie allerdings von vornherein in Gottes Besitzthum; allein sofern ihr Valor durch die handelnde Person bestimmt wird, und nur insofern sind sie erwiesener Maßen satisfaktorisch, hat vorläufig nicht die Gottheit überhaupt oder der dreipersönliche Gott, sondern nur die zweite Person in der Gottheit und auch diese nicht einmal, sofern sie für das göttliche Wesen einen, sondern sofern sie für die Menschheit Jesu den hypostatischen Charakter

abgibt, es hat also der Gottmensch an diesem Valor seiner Leistungen ein ausschließliches Besitzrecht, welches der Gottheit erst kraft der oblatio und der acceptatio zufällt. So ist denn ein dominium speciale nachgewiesen, welches mit vollem Rechtstitel Christo, und, fügen wir hinzu, durch ihn repräsentirt der schuldigen Menschheit competirte, ein Besitz, welcher kühn der beleidigten Majestät des Allerhöchsten zur Abtragung der verwirkten Schuld offerirt werden konnte und, wenn acceptirt, die strengste Anforderung der absoluten Gerechtigkeit befriedigen mußte. Bei solcher Erwägung staunt man in freudiger Bewegung ob des Wunders der Weisheit und Liebe Gottes, welche es verstand, unser Geschlecht, als vertreten im Gottmenschen, zu solcher Höhe emporzuheben, daß ihm gegeben ward, wie auf ebenbürtigem Fuße sich mit dem Allerhöchsten rechtlich auseinanderzusetzen!

5. Christi Genugthuung geschah ex alias indebitis. — Das angesetzte dritte, dem voraufgehenden eng verwandte Requisit, welches die Rechtmäßigkeit einer, durch eine ohnehin unter anderm Rechtstitel schuldige Leistung geschehenden, Genugthuung leugnet, zeigt auch seinerseits wieder, daß eine rechtsgültige Satisfaktion für seine Sünde dem Menschen unerschwinglich ist. Die Creatur ist ja von vornherein mit allen ihren Kräften und Anlagen tota quanta ihrem Schöpfer hörig und pflichtig, und darum kann sie, sei es auf dem Gebiete der Natur oder auch, und noch weniger im Bereich der Gnade, mit aller Mühewaltung keine Leistung heranbringen, welche als res indebita der verletzten Majestät Gottes offerirt werden dürfte, und welche, falls acceptirt, das ausstehende oder rückständige, wie wir oben (S. 11 Anm.) uns ausdrückten, potenzirte debitum peccati rechtsgültig zu amortisiren vermöchte.[1]) In welcher Lage befand sich also das in Adam gefallene Menschengeschlecht? Es konnte die durch Erbschaft überkommene Schuld durch aktuelle Sünden mehren, abtragen am Schuldbetrage in Form Rechtens war ihm schlechthin versagt. — Was aber der Mensch nicht vermochte, der Gottmensch konnte es und that's. Denn der Heiland war, wenigstens unter vollem Rechtstitel, zu seinen satisfaktiven Leistungen selbst Gott nicht

[1]) Mit den sog. operibus supererogationis, falls Jemand auf solche verfallen sollte, hat es eine andere Bewandtniß. Hier sei nur bemerkt, daß solche „überzählige" Werke nur in der Gnade Christi verrichtet werden können.

verpflichtet. Wie so? Einmal hatte er als der absolut Sündenlose für die eigene Person kein rückständiges debitum peccati abzutragen. Was dann aber die Leistung selbst anbetrifft, in welcher er stellvertretend unsere Schuld tilgte, so mußte diese freilich als in der menschlichen, sohin von Gott geschaffenen und weiterhin von Gott hochbegnadigten Natur vollzogen, ohnehin, wie sie von Gott den Ausgangspunkt nahm, auch in und zu Gott hin ihr Ziel nehmen und finden; allein das betrifft ja nur theils den wesentlichen, theils den zufälligen Werth derselben, an welchen Gott allerdings von vornherein Rechtsanspruch besitzt. Allein damit ist ja ihr Werth nicht erschöpft. Jenen unendlichen Werth aber, welcher der bezüglichen Handlung aus der göttlichen Person erwuchs, schuldete Christus vorab auch Gott nicht, mindestens nicht titulo justitiae (wenn auch vielleicht, wie die Theologen einräumen, titulo gratitudinis), da Gott von der Menschheit Christi von Rechts wegen augenfällig nur ein Maß endlicher Leistung fordern konnte. Sohin ist der persönliche Werth der heilbringenden Thätigkeit Christi mit seiner Signatur der Unendlichkeit jedenfalls titulo juris ein alias indebitum, was für die Löschung der Brüchten der zahlungsunfähigen Menschheit dargebracht werden konnte. — Neuerdings zeigt sich auch hier, daß zur vollkommenen Genugthuung die persönliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo unumgänglich ist.

6. Christi Genugthuung geschah ad alterum. — Diese letzte Bedingung einer vollkommenen Genugthuung, welche wieder etwas umständlicher zu würdigen ist, erheischt zu ihrer Erledigung die vorläufige Bestimmung, wer es denn eigentlich ist, der genugthut, und wer es ist, dem genuggeschieht. Dem durch die Sünde beleidigten Gott soll genuggethan werden, wie ohne alles Weitere einleuchtet. Der Genugthuende aber, so sagen wir in Anschluß an 1 Tim. 2, 6 einstweilen, um später nochmals darauf zurückzukommen, ist der Mensch Jesus Christus. Da nun, könnte man einfach lehren wollen, ein Anderer Gott und ein Anderer der Mensch ist, so wäre die Sache alsbald abgemacht. Allein diese Darstellung, mag sie vielleicht dem Nichttheologen befriedigend erscheinen, ist höchst ungenau und streng genommen völlig unrichtig. Denn auch der Mensch Jesus Christus ist, wie die Christologie gezeigt hat, eben kein Anderer, als die göttliche Person des Sohnes in der angenommenen Menschheit:

jede andere Auffassung der Menschwerdung wäre nestorianisch. Nun ist aber wahrlich noch nicht einzusehen, wie der Sohn Gottes in menschlicher Natur d. h. der Gottmensch ein Anderer sei oder sein könne als Gott selbst. Wir müssen daher dem Sachverhalt näher treten, indem wir daran erinnern, daß die Genugthuungsakte Christi, als wahrhaft gottmenschliche Akte, ein doppeltes Princip haben, das sachliche, und dies ist menschlicher, und das persönliche, welches göttlicher Währung ist. Fassen wir nun aber das dingliche Princip ins Auge, so wird, weil ein Anderes das göttliche Wesen (die Gottheit) und ein Anderes das menschliche ist, hiermit die bezügliche reale Verschiedenheit der in Untersuchung stehenden Handlungen Christi von göttlichen Aktionen, oder wie man technisch sagt, ihr *aliud* wird erwiesen. Allein diese *alietas* reicht hier noch nicht aus. Denn die Beleidigung durch die Sünde trifft offenbar nicht das unpersönlich gedachte göttliche Wesen, sondern richtet sich gegen den persönlichen Gott, da ein Unpersönliches nicht beleidigt werden kann; wie denn andererseits unser Heiland auch nicht durch unpersönliche Akte die Genugthuung vollzog. Unser Requisit muß auf eine persönliche Anderheit, technisch *alteritas*, des Beleidigten und des Genugthuenden bestehen. Wenn sich nun aber einfach sagen ließe, Gottes Sohn, allerdings in angenommener Menschheit, habe dem Vater genuggethan, so wäre, da nach der Trinitätslehre Gott der Vater ein Anderer und ein Anderer Gott der Sohn ist, unser Requisit vollkommen verificirt; und wirklich scheinen einige Theologen mit diesem Behelfe sich zufrieden geben zu wollen. Allein er reicht nicht zu. Denn da es sich bei der Beleidigung durch die Sünde augenscheinlich um eine Beziehung Gottes nach außen handelt, bei welcher nach trinitarischen Grundsätzen der Unterschied der Person kein ausschließlicher sein kann, so leuchtet ein, daß nicht ausschließlich der Vater, sondern eben so der Sohn und endlich auch der hl. Geist, daß der dreipersönliche Gott für die allen Dreien gemeinsame Kränkung Genugthuung heische. Die Formel: „Gott dem Vater geschieht genug“ ist zwar nicht unrichtig, aber die Ueberweisung (Zueignung) an den Vater kann nur eine attributive, keine terminative, welche Ausschließlichkeit für die Person importirt, sein. Vgl. Bd. I. S. 268 f. Muß man also bei Christi Handlungen auf das persönliche Princip zurückgreifen, so ist die geforderte alteritas keineswegs erbracht; weil

der Handelnde eben kein Anderer ist, als der Sohn Gottes, müßte doch der Beleidigte und der Genugthuende derselbe sein, was widersinnig.

Wenn sohin weder die Berufung auf das dingliche, noch auf das persönliche Princip für sich allein ausreicht, so müssen beide combinirt werden in folgender Argumentation. Wohl ist die zweite Person in der Gottheit das principium quod der satisfaktiven Akte Christi, aber sie ist das doch nur, insoweit sie die angenommene menschliche Natur hypostatisch abschließt, sie ist es jedoch nicht, insofern sie in der Immanenz das göttliche Wesen an zweiter Stelle neben dem Vater und dem hl. Geiste hypostatisch terminirt. Nun ist zwar beiderseits dieser persönliche Terminus der göttlichen und jener persönliche Terminus der menschlichen Natur reapse derselbe und kein anderer — das Gegentheil wäre Nestorianismus —, aber relativ oder secundum quid ist er freilich als ein anderer zu bezeichnen. Solche relative Alterität genügt aber, unserm Requisit gerecht zu werden. In genauerer Fassung wird daher diese Bedingung vollkommener Genugthuung formulirt: ad alterum, quantum satis est. Jedoch wir müssen uns den Sachverhalt noch anschaulicher vorführen.

Die Stellung, um so zu sagen, des Sohnes Gottes ist nämlich beziehentlich jenseits eine andere als diesseits. Drüben fällt er mit dem Vater und dem hl. Geiste in der Einheit des göttlichen Wesens zusammen, hüben aber hypostasirt er die menschliche Natur Christi: göttliches Wesen und menschliche Natur sind aber in Wirklichkeit unterschieden. Man übersehe doch nicht, daß die in der Sünde gesetzte Beleidigung zwar den persönlichen Gott, nicht jedoch die Gottheit unter einem bestimmten hypostatischen Charakter, sondern das göttliche Wesen wie auch immer hypostasirt, oder, wenn man so sagen darf, die göttliche Persönlichkeit unter Absehen von den besondern Eigenthümlichkeiten der drei Hypostasen trifft. Und andererseits vollzieht sich die Genugthuung Christi in seiner menschlichen Natur, allerdings auch nicht solche abstrakt oder unpersönlich gefaßt, aber doch als personirt allein in der Hypostase des Sohnes. Ist nun der genugthuende Christus selbstredend ein Anderer als der beleidigte Vater und der beleidigte hl. Geist, so ist er in gewissem Sinne und quantum satis est auch ein Anderer als der beleidigte Er=selbst;

denn während er beleidigt ward zugleich als unus inter pares mit und neben zwei Andern, Vater und hl. Geist, sohin nicht in seiner persönlichen Proprietät, vollzog er die Genugthuung, indem er die angenommene Menschheit hypostasirte, also in seiner hypostatischen Eigenthümlichkeit, welche Funktion er keineswegs mit dem Vater und dem hl. Geiste theilt. Es darf vielleicht wohl gesagt werden: die Persönlichkeit Gottes ist eine andere, als die Person Christi, obschon, sobald wir das Persönlich-Sein Gottes als in drei distinkten Personen vollzogen auffassen, die eine der dreien und zwar die mittlere unter ihnen mit der Person des Genugthuenden wirklich identisch und nur relativ von ihr verschieden ist. Die Genugthuung Christi hat also in der That einen vom Zielpunkte verschiedenen Ausgangspunkt, dinglich im realen Verstande: Gottheit und Menschheit; persönlich im relativen Sinne: die Persönlichkeit Gottes überhaupt unter Absehen von hypostatischer Eigenthümlichkeit und die zweite Person in ihrer personalen Proprietät. Damit ist eine ausreichende Gegensätzlichkeit zwischen der in der Sünde angesetzten Beleidigung und der für sie eintretenden Genugthuung ermittelt. Man kann den Sachverhalt durch eine von menschlichen Rechtsverhältnissen entnommene Analogie in etwa erläutern. Eine Korporation, deren Mitglied Titus ist, soll an ihn eine Forderung als Privatmann haben. Zahlt nun Titus den Betrag, so thut er der Korporation und einschließlich sich selbst, als Mitglied derselben, genug.

Wir wollen von der Besprechung dieser Bedingung einer vollkommenen Genugthuung nicht scheiden, ohne noch zuvor auf den innigen Zusammenhang der Erlösungs- mit der Trinitätslehre aufmerksam gemacht zu haben. Hochbedeutsam ragt die Lehre vom dreipersönlichen Gott in die Genugthuungstheorie hinein; ja sobald die Rechtbeständigkeit unseres Requisites anerkannt wird, und wer möchte diese leugnen? wäre ohne den Unterschied der göttlichen Personen die Heranbringung einer vollgültigen Genugthuung für die menschliche Sünde geradezu ungedenkbar, denn der einpersönlich gefaßte Gott kann zwar Mensch werden, aber der Menschgewordene konnte dann nicht mittlerisch sühnend in vollgültiger Genugthuung zwischen der beleidigten Gottheit und der sündigen Menschheit eintreten. So ist und bleibt die Trinitätslehre das theologische Grunddogma, maßgebend auch für die Theorie der Erlösung; und kann ich meinerseits

die Aeußerung sonst tüchtiger Theologen nicht billigen, dies Dogma habe seine Bedeutung lediglich in sich selbst. Nein, ohne den Unterschied der göttlichen Personen ist eine Erlösung, wie das Christenthum sie lehrt, eine Sache purer Unmöglichkeit.

Vierter Absatz: **Mittel und Wege der Genugthuung.**

1. Christi Tod in seiner soteriologischen Bedeutung.

§ 5.

1. Christus ist unser Erlöser als Gottmensch. — Indem wir nunmehr die Mittel und Wege der Aktion der Genugthuung, das will sagen die Frage in Untersuchung nehmen, durch welcherlei Handlungen unser Herr das große Werk vollzogen hat: versteht es sich für uns hier ganz von selbst, daß das nur in seiner menschlichen Natur gewirkte Handlungen sein können. Es hieße wahrhaft Bäume in den Wald tragen, wollten wir uns dabei noch länger aufhalten. Man denke nur daran, daß Gehorsam, Entäußerung und dergleichen Akte, als worin das Verdienst der Genugthuung erzielt ward, nimmer der göttlichen, sondern nur der menschlichen Natur zustehen können. Biblisch aber erinnere ich außer der klassischen Stelle 1 Tim. 2, 6: „Ein Mittler zwischen Gott und Menschen, der Mensch Jesus Christus" nur noch an Röm. 5, 15: „Die Gnadengabe des einen Menschen Jesus Christus ergoß sich auf die Vielen". Somit ist Christus der Genugthuende und daher weiterhin unser Mittler, der Versöhner und Heiland der Welt als Mensch. Ob gar ausschließlich als Mensch? Prüfen wir.

Man könnte argumentiren wollen: da die bezüglichen Akte Christi in der menschlichen und nicht in der göttlichen Natur vollzogen wurden, so sind sie nach der Lehre von der Idiomencommunikation auf die letztere als die entgegengesetzte Natur nicht übertragbar, und darum ist die Gottheit Christi von der Genugthuung und weiterhin von der Erlösung, dem Mittleramte u. s. f. gänzlich ausgeschlossen. Dieser Schluß wäre entschieden falsch. Da nämlich nach derselben Idiomencommunikation es jedenfalls doch auch heißen muß, daß der Sohn Gottes genuggethan hat, so kann schon deswegen, weil die göttliche Person von ihrer Natur nicht realiter zu unterscheiden ist

die Gottheit nicht ganz und gar ausgenommen werden. Rein menschlich wären die betreffenden Handlungen Christi nur dann, wenn ihr physisches und hypostatisches Princip zumal menschlich wäre. Davon kann nach dem Unionsdogma so wenig die Rede sein, daß vielmehr gesagt werden muß, der Gottmensch war zu blos menschlichen Aktionen in solchem Sinne schlechthin unfähig, weil sie ja ihr persönliches Princip ausnahmslos in der göttlichen Hypostase finden mußten, oder wie wir uns ausdrückten, weil auch die menschlichen Handlungen Christi nothwendig gottmenschliche sind. Aber hier kommt noch ein anderer durchaus nicht zu übersehender Umstand in Erwägung. Es steht nämlich die Genugthuungsbefähigung Christi (um mich so auszudrücken) durchaus nicht mit andern Attributen der menschlichen Natur, wie Endlichkeit, Sterblichkeit, Leidensfähigkeit auf gleicher Linie. Denn wenn auch deren Aktionen in reiner Objektivität betrachtet ausschließlich der menschlichen Natur angehören, so wird doch, sobald ihre satisfaktorische Bedeutung (der unendliche Werth, kraft dessen sie genügten) in Betracht kommt, unmittelbar und geflissentlich auf ihr persönliches Princip Bezug genommen, dies also, das göttliche, förmlich mit einbegriffen. Das gilt nicht von den erstgenannten Attributen. So richtig man daher sagen würde: die Menschheit Christi (nicht die Gottheit) hat gelitten oder ist gestorben, man würde fehlgehen, wollte man scheinbar gleichmäßig behaupten: die Menschheit Christi ausschließlich hat genuggethan. Wohl gehören die Genugthuungsakte selbst ausschließlich der menschlichen Natur an, aber daß sie genugthuend sind, das verdanken sie ihrem göttlichen Personalprincip. Man kann auch sagen: Christus ist in menschlicher Natur am Kreuze gestorben (um nur den Centralakt der Erlösung auszuheben) und hat dadurch für uns genuggethan, aber daß damit genug geschehen, das ist, weil der am Kreuze Sterbende göttlich hypostasirt, weil er Gottes Sohn war. Die Genugthuungsakte als solche fallen daher weder ausschließlich der göttlichen, noch ausschließlich der menschlichen, sondern vielmehr so zu sagen der gottmenschlichen, das will sagen, zwar der menschlichen, aber der göttlich hypostasirten menschlichen Natur zu. Gilt es daher die von der Genugthuung zu entnehmende Qualität: Würde, Rang, Amt des Mittlers, Erlösers, Heilandes zu bestimmen, so darf offenbar die Göttlichkeit nicht ausgeschlossen werden; woraus einleuchtet,

daß die oben genannten Bibeltexte, welche die Menschheit des Mittlers betonen, im Sinne solcher Ausschließlichkeit weder verstanden werden wollen, noch dürfen.

Hiernach beurtheilt sich auch ein gegen Mitte des 16. Jahrhunderts in unserer Nähe zu Königsberg ausgebrochener Streit zwischen den protestantischen Theologen Andreas Osiander (dem Aeltern) und Franz Stankar. Osiander, mit der lutherischen Imputationslehre unzufrieden, behauptete, daß in der Rechtfertigung des Menschen eine wesentliche Vereinigung der göttlichen Gerechtigkeit Christi mit dem Sünder vor sich gehe, und mußte daher, so scheint es, bei der durchgängigen Vertauschung der subjektiven mit der objektiven Erlösung auf Seiten der Protestanten, auch die letztere ausschließlich in die Gottheit des Herrn verlegen, nach welcher derselbe unser Heiland und Mittler geworden. Dagegen behauptete nun Stankar, Christus könne gar nicht nach seiner göttlichen, sondern nur nach seiner menschlichen Natur unsere Gerechtigkeit werden, da er nur in seiner menschlichen Natur das Mittleramt begleitet habe. Er bezichtigte seinen Gegner des Manichäismus, während man in seiner Lehre vielfach Nestorianismus witterte, beides nicht ohne Anschein von Wahrheit, wenn man die Consequenzen ziehen will. Daß auch wir keiner der streitenden Parteien Recht geben, vielmehr beide der Einseitigkeit zeihen müssen, versteht sich nach Obigem von selbst. Vgl. Petav. a. O. *de incarn.* capp. 3 et 4.

2. Der Tod Christi in seiner Nothwendigkeit. — Nachdem gezeigt worden, daß die Genugthuung von Christo in der menschlichen Natur, selbstverständlich während des Standes seiner Erniedrigung, vollbracht ward, erübrigt noch die Frage, durch welche unter den verschiedenen und mannigfachen Aktionen die Genugthuung geschehen, die Erlösung vollbracht sei. Wodurch also hat Christus uns erlöset? Diese Kapitalfrage der Soteriologie wird von allen Christen, die Katechismusschüler mit einbegriffen, einhellig dahin beantwortet: durch seinen gewaltsam blutigen Tod am Kreuze hat der Herr uns erlöset. So richtig diese Antwort ist, bedarf sie doch sehr der Erläuterung, da wir schon Bd. I. S. 227 f. nachgewiesen haben, daß Christus durch sämmtliche Akte seines irdischen Lebens von der Empfängniß bis zum Tode verdienstlich für uns und also satisfaktorisch gewirkt hat. Sie wird daher einstweilen dahin präcisirt werden

müssen: Christus hat die Genugthuung vollzogen durch den Inbegriff der Akte seines ganzen Lebens, insbesondere jedoch durch den letzten und größten, seinen blutigen Martertod am Kreuze. So kommen wir denn zur Betrachtung der Schlußakte im Leben Christi, in denen die Erlösung sich concentrirt. Es ist, um mit den Vätern zu sprechen, die zweite Oekonomie, in deren Darstellung wir die Bedeutung des Todes als des Centralaktes für das große Werk zu erläutern und näher zu bestimmen haben. Den Tod Christi selbst fassen wir aber hier im weitern Sinne unter Inbegriff der ihn begleitenden, voraufgehenden und nachfolgenden Umstände, mit welchen er ein moralisches Ganze bildet. Denn der Tod Christi als Centralakt der Erlösung charakterisirt sich einmal als ein gewaltsam-blutiger (mors violenta et cruenta), weshalb das ihm voraufgehende Leiden, die Passion vom treulosen Verrath und der Todesangst an durch alle Scenen der Passionsgeschichte hindurch, nur als vorbereitende Momente eines solchen Todes betrachtet werden können und mit diesem zur idealen Einheit eines gewaltsam-blutigen Todes zusammengefaßt werden müssen: wie denn ja „Leiden und Tod“ die volksüblichste Bezeichnung des Grundes unserer Erlösung ist. Andererseits hat dieser leidensvolle Tod Jesu seine erlösende Bedeutung vollständig erst darin, daß er siegreich den Tod überwand, d. i. Wiederbelebung oder Auferstehung im Gefolge hatte. Zwischen Tod und Auferstehung schiebt sich aber noch ein für die Erlösung bedeutsames Mittelstück ein, Christi Hinabsteigen in die Unterwelt. Leiden, Tod, Hinabfahrt und Auferstehung sind die einzelnen Momente der zweiten Oekonomie, über deren soteriologische Bedeutung wir uns jetzt zu verständigen haben; Leiden und Sterben fassen wir im laufenden Paragraphen unter der Bezeichnung des Todes zusammen.

An die Spitze der Betrachtung stellen wir die Untersuchung nach der Nothwendigkeit des Todes zum Behufe satisfaktiver Erlösung. Mußte denn der Erlöser leiden und sterben? Solche Frage ruft Jedem leicht eine Anzahl von Stellen des N. T., welche das dem Wortlaute nach ausdrücklich aussagen, ins Gedächtniß: Matth. 26, 34 heißt es vom Verrath: „denn so muß es (δεῖ, oportet) geschehen“, aber schon vorher (das. 16, 21) „begann Jesus, seinen Jüngern zu zeigen, daß er müsse (δεῖ) nach Jerusalem gehen und Vieles leiden von den Aeltesten und Schriftgelehrten und Hohenpriestern,

und getödtet werden". Und nach vollendeter Thatsache ruft er den Jüngern, die nach Emmaus wandern (Luk. 24, 36) zu: „mußte (ἔδει) denn nicht Christus dieses leiden?", so wie auch Paulus im Lehrvortrag zu Thessalonich (Ap.-Gesch. 17, 3) auseinandersetzte, daß „Christus leiden mußte (ἔδει)" u. dgl. m. Indeß bei einiger Reflexion können wir unmöglich dafür halten, daß ein solcher Tod Christi zum Behufe satisfaktiver Erlösung schlechthin erforderlich war. Wenn wir nämlich hier auch beständig voraussetzen, daß Gottes Gerechtigkeit für die Sündenschuld vollen Ersatz forderte, so war freilich die Menschwerdung Gottes nothwendig, aber die thatsächliche Leistung des Menschgewordenen geht unfraglich über das Maß der Forderung in mehrfacher Richtung hinaus. Nach der Ausführung des vorigen Paragraphen würde die objektiv unerheblichste Verdiensthandlung des Gottmenschen in Anbetracht der Göttlichkeit seiner Person und der Vergöttlichung seiner menschlichen Natur für eine vollkommene, ja überreiche Genugthuung ausgelangt haben. Christi Leistung aber im Leben und Leiden umfaßt eine ungezählte Reihe verdienstlicher Akte, da kein Augenblick seiner Lebensdauer fruchtlos für die große Aufgabe verstrich. Und ferner wenn unfraglich ein einfacher Verdienstakt vollkommen ausreichte, wir meinen, wenn die vielen Akte, welche der Herr einsetzte, nicht gerade den schmerzhaften Pönalcharakter an sich tragen mußten[1]), so finden wir schon im frühern Leben des Herrn, besonders aber in der hl. Passion eine große Anzahl von Akten, denen das Gepräge schmerzvoller Sühne in höchstem Grade aufgedrückt ist. Hat Christus doch der leidende und somit im engern Sinne für die Sünde, deren Strafe der Schmerz ist, büßende Heiland sein wollen. Und endlich wenn auch in dieser Kategorie das geringfügigigste Pönalwerk, also jeder noch so geringe mit Geduld ertragene Schmerz zugereicht haben würde, thatsächlich haben wir außer andern unzähligen Leidensakten, den gedenkbar höchsten Schmerzensakt der Sühne, den blutig schaurigen Tod vor uns. Es kann keine Frage sein, die Thatsache geht über jede mögliche Forderung weit hinaus. — Will sich hierbei die Frage aufdrängen, warum denn wohl, was viel leichter zu erzielen war, mit so großer Mühewaltung

---

[1]) Unfraglich kann auch durch solche Akte verdient werden (s. Sakr.-Lehre Bd. II. S. 146).

herangebracht ward, so wollen wir sie einstweilen mit der Bemerkung, daß dazu die anbetungswürdigste Liebe zu den Menschenkindern, eine Liebe, bei deren Beherzigung der Gedanke erliegt und die Sprache verstummt, das Motiv abgegeben hat, zurückdrängen, um sie später gründlicher zu beantworten.

Die von der hl. Schrift wortwörtlich gelehrte Nothwendigkeit des Todes Christi kann also nach vernünftigem Ermessen keine unbedingte, sondern nur eine bezügliche sein; wie die Schule sich ausdrückt, keine necessitas simplex et in se, sed secundum quid. Das will sagen, sie beruht in der Anordnung des ewigen Heilsplanes Gottes nach seinem gnädigen Wohlgefallen. Der menschgewordene Sohn Gottes sollte für die sündige Welt eines gewaltsam blutigen Todes sterben und in diesem großartigen Schlußakt seines irdischen Lebens sollte die Genugthuung und Erlösung vollbracht werden: so war es im ewigen Rath vom dreipersönlichen Gott, insbesondere vom Vater angeordnet. Ueber diesen Rathschluß hinaus können wir, da er in der absoluten Freiheit des göttlichen Wohlgefallens wurzelt, selbstverständlich keinen weitern Grund angeben, zum Höchsten nachgerade die Angemessenheit und Bedeutsamkeit einer solchen Anordnung erforschen. Ueber den göttlichen Rathschluß selbst kann uns eben so selbstverständlich nur die Offenbarung unterrichten.

Daß nun aber auch die Bücher des N. T. keine andere Art der Nothwendigkeit des leidensvollen Todes Christi behaupten, zeigt eine genauere Prüfung der oben aus ihnen angeführten Stellen: sie beziehen sich sammt und sonders auf alttestamentliche Texte zurück, welche einen solchen Erlösungstod des Herrn voraussagen, also jenen göttlichen Rathschluß uns kundgeben. Der Sinn ist bei allen, es mußte oder muß geschehen, weil die Schrift zu erfüllen ist. Am deutlichsten und ausgeführtesten bei Matth. 26, 53—54: „Meinst Du, ich könne meinen Vater nicht bitten, daß er mir mehr als zwölf Legionen Engel gewähre? Wie aber werden dann die Schriften erfüllt werden, daß es so geschehen muß?“ Und selbst wenn es Hebr. 9, 22 heißt, daß „ohne Blutvergießung keine Sündenvergebung geschehe“, so ist auch damit keine absolute und innere Nothwendigkeit des blutigen Todes Christi zu unserer Entsündigung erwiesen, vielmehr nimmt der Verfasser Bezug auf die blutigen Opfer des levitischen Gottesdienstes, deren Erfüllung nach Gottes Rathschluß

allerdings durch Christum, also in seinem blutigen Tode, zu geschehen hatte.

Diese nicht aus dem Wesen der Sache entspringende, sondern in der ewigen Anordnung Gottes ruhende Nothwendigkeit des Leidens und Sterbens Christi zum Behufe unserer Erlösung haben wir nunmehr aus den hl. Urkunden nachzuweisen. Wir erledigen unsere Aufgabe, indem wir zuerst darthun, daß schon der A. B. mit großer Bestimmtheit den leidenden und sterbenden, durch Leiden und Tod die Sünde sühnenden oder für sie genugthuenden Messias vorausverkündet hat; dann aber nachweisen, daß der Heiland selbst schon vor dem Vollzuge unter Bezugnahme auf diese prophetischen Vorausverkündigungen die Nothwendigkeit seines bittern Leidens angezeigt hat, sowie, daß endlich nach vollbrachter Thatsache auch die Apostel den innern Zusammenhang der Weissagung über den sterbenden und im Tode mit seinem Blute die Welt versöhnenden Heiland und deren Erfüllung durch Christi Kreuzestod auf Golgatha nicht nur ausgesprochen, sondern als Hauptinhalt ihrer Heilspredigt bezeichnet haben.

3. Die Vorausverkündigung des Todes Christi im A. B. — Die Erlösung der Welt vollzogen durch Christi leidensvollen Tod ist das Hauptfaktum des Evangeliums und das Centraldogma der evangelischen Lehre in dem Grade, daß, wer immer von dem unlöslichen Zusammenhang beider Testamente überzeugt ist, von vornherein anzunehmen geneigt sein muß, die Lehre vom leidenden und sterbenden Heilande werde sich im A. B. in mannigfacher Weise reflektiren. Und so ist es auch. Die Dogmatik kann sich hierbei freilich auf das Detail nicht umständlich einlassen, ihr muß genügen, indem sie für weitere Ausführung auf die Exegese nicht nur, sondern auch auf die Archäologie und die Bibelkunde insgemein verweiset, die wichtigsten Incidenzpunkte auszuheben und auf Grundlage der genannten Disciplinen zu erörtern.

In doppelter Weise aber ist alttestamentlich der leidende und sterbende Messias vorausverkündigt: durch das Wort und durch die That, d. h. *prophetisch* und *typisch*, selbstredend bestimmter und deutlicher durch das Wort als durch die That. Aber auch an deutlich erkennbaren Typen des Todes Christi fehlt es nicht: sie sind, wenn man weiter abtheilen will, theils *historisch* in einzelnen Begebenheiten,

theils stationär in bleibenden Instituten gegeben. Unter den historischen Vorbildern des Todes Christi hebe ich aus das Opfer Abrahams auf dem Berge Moria, Gen. 22, für welchen Fall wir biblische Bewährung allerdings nur insofern haben, als, da dem Abraham die Verheißung geworden, daß in seinem Saamen die Völker der Erde sollten gesegnet werden, der nächste Träger dieses Segens Isaak war, dessen Vorbildlichkeit zum kreuztragenden Christo übrigens, wo er mit dem Holze des Opfers beladen den Berg hinanstieg, zu sprechend hervorleuchtet, um übersehen zu werden. Ein anderes typisches Vorbild des am Kreuze sterbenden Heilandes haben wir an der ehernen Schlange in der Wüste Num. 21, 9, deren (glaubensvoller) Anblick die von den giftigen Schlangen Gebissenen heilte, vom Heilande selbst auf sich und seine Erhöhung an das die vom Schlangenbiß der Sünde im Paradies verletzte Welt heilende Panier des Kreuzes gedeutet Joh. 3, 14 f. Ebenso wird endlich vom Herrn selbst der Aufenthalt des Propheten Jonas 2, 1 im Bauche des Fisches während dreier Tage als das Jonaszeichen zur Verurtheilung des Unglaubens, auf seinen dreitägigen Aufenthalt im Schooße der Erde während der Zwischenzeit von seinem Tode bis zur Auferstehung bezogen. — Stationär aber ward der blutige Tod Christi im A. B. vorgebildet und vorbestimmt durch die mannigfachen blutigen Schlachtopfer des levitischen Cultes, vorzugsweise durch das große Sühnopfer am Versöhnungstage. Da wir im 2. Hauptstücke auf die Opferqualität des Kreuzestodes Christi eigens zurückkommen, so wollen wir es uns hier einstweilen mit der Bemerkung genügen lassen, daß es ein Grundgedanke des Hebräerbriefes ist, den Zusammenhang zwischen den blutigen Opfern des A. B. und dem blutigen Kreuzestode Jesu nachzuweisen: wie der alte Bund im Blute abgeschlossen ward, so mußte es auch der neue werden, denn jener ist das Schattenbild der künftigen Dinge (σκιὰ τῶν μελλόντων); und wenn dort die (levitisch-vorbildliche) Sündenvergebung nicht ohne Blutvergießung erfolgte, so konnte auch hier der (wahre, im Gewissen sich vollziehende) Sündenerlaß nicht ohne Blut, somit ohne gewaltsamen Tod des Mittlers erfolgen, denn der neue Bund vollführt und vollendet den alten. Ja, wir dürfen uns hier einen Schritt weitergehend sogar auf das Zeugniß des Heidenthums berufen, denn auch diesem war der Gedanke eines göttlichen Dulders, welcher durch Leiden sühnt, nicht

gänzlich fremd, vielmehr scheint die Wahrheit, daß nach göttlicher Anordnung die Sühnung der Sünde Blut, blutigen Tod erheische, mehr oder minder eine allgemeine Idee der Menschheit gewesen zu sein. S. Kreuzer's Symbolik, Th. 2. S. 270. Wir halten dafür, daß das Heidenthum diese Idee aus dem gemeinsamen Erbgut der Uroffenbarung sich gerettet habe.

Anlangend die verbale oder prophetische Vorausverkündigung des leidenden und sterbenden, des durch Leiden und Tod die Sünde der Menschheit abbüßenden Messias, so beschränkt sich bekanntlich die Weissagung alttestamentlich nicht auf den blutig gewaltsamen Tod selbst, sondern sie umfaßt auch dessen vorbereitende und nachfolgende Umstände, wie sie in den Evangelien berichtet werden, fast Zug um Zug mit einer detaillirten Genauigkeit und Bestimmtheit, welche ihren Leser beinahe vergessen lassen, daß er einen in die Ferne ausblickenden Seher anstatt eines historischen Berichterstatters vor sich habe. Jesaja, der große Prophet, und der königliche Sänger des Psalmbuches sind die beiden Seher, welche den Messias in seiner leidensvollen Erniedrigung schildern. — Beim Propheten sind es die vier unter sich zusammenhängenden Vaticinien über den „Knecht Gottes", welche das große Thema vom leisesten Piano an bis zum grandiosen Fortissimo variiren: Kap. 42, 1—9; Kap. 49, 1—9; Kap. 50, 4—11 und Kap. 52, 13 incl. 53. Da wir das letzte, vor allen andern bedeutsamste Orakel oben S. 17 ff. in zureichender Ausführlichkeit vorzulegen Anlaß fanden, so wollen wir nicht einmal die Texteswortе der vier Weissagungen hersetzen, sondern sachlich das blos bemerken, daß sie zusammen eine in ansteigender Skala immer ernster und trauriger werdende Leidenselegie bilden. Während nämlich im ersten Stücke der Stand der Erniedrigung beim Gottesknechte nur leise und einfach angedeutet wird, erscheint derselbe im zweiten bereits als Gegenstand der Verachtung und Verspottung im Allgemeinen. Und während im dritten schon einzelne bestimmte Scenen aus der Leidensgeschichte des Herrn im engern Sinne — einzelne Passionsblumen, wie Faustschläge, Backenstreiche, Verspeiung des Antlitzes — vorgezeichnet werden, Präludien gleichsam zum großartigen Finalthema, wird im letzten, außer vielen Detailzügen der Passion, der Trauergesang bis zur Darstellung des schimpflichsten und schmachvollsten Todes selbst fortgeführt, dieser aber mit vollster Klarheit als Sühn-

oder Sündopfer für die Verbrechen des Volkes in stellvertretender Genugthuung gezeichnet.

Konnten wir uns betreffs des prophetischen Vaticiniums auf unsere frühere Erörterung berufen, so müssen wir uns doch für sein Seitenstück den „Leidenspsalm“, Ps. 21 (nach d. Hebr. 22), einigen Raum erbitten, weil wir seinen Inhalt für die uns hier beschäftigende Vorausverkündigung des blutigen Sühnopfertodes für belangreicher halten, während wir für den Erweis der Substitution, den wir oben erbrachten, der jesajanischen Weissagung den Vorzug geben. So wollen wir auch hier auszüglich die Hauptdaten desselben in getreuer Uebersetzung vorlegen, sie mit einem, wie es sich für die Dogmatik geziemt, knappen Commentar begleitend; die Messianität nehmen wir als exegetisch nachgewiesen (sie wird auch von gläubigen Akatholiken kaum beanstandet) zur Voraussetzung. V. 2: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, fern von meiner Hülfe sind die Worte meiner Klage (oder: meines Stöhnens)“[1] . . . . . V. 7: „Ein Wurm bin ich und kein Mensch, Schmach der Menschen, verachtet vom Volk“ (s. Matth. 27, 41 den *ἐμπαιγμός*, oder auch mit Bezugnahme auf 18, 19 schon vorher 26, 27. „Wurm“ ist Bild eines verächtlich mit Füßen Getretenen). V. 8: „Alle, die mich sehen, spotten meiner, sperren die Lippen auf, schütteln den Kopf“ (Matth. 27, 29 f.). V. 9: „(Sprechend:) er hat auf den Herrn vertraut, der möge ihn nun retten; er mag ihn befreien, weil er an ihm sein Wohlgefallen hat“ (das. 27, 43) . . . . . V. 12: „Sei nicht fern von mir, denn Bedrängniß ist mir nahe (d. h. hat mich erfaßt) und ist kein Retter“. V. 13: „Viele Stiere umgeben mich, die Starken Basans[2])

[1]) Matth. 27, 46 und Mark. 15, 34. Das letzte Komma des Verses kann auch, aber ohne Sinnesänderung, etwas anders construirt werden. Dagegen muß in der Vulg., will man ihr einen erträglichen Sinn abgewinnen, von der üblichen Interpunktion, worauf schon Augustin aufmerkt, abgegangen werden. Man ziehe die Worte longe a salute mea zum Voraufgehenden (sc. tu deus), und fahre fort: (ea sunt) verba delictorum meorum. Delicta aber kann hier nicht im Sinne von „Vergehen“ genommen werden. Die Sept., welche unfraglich statt des masoreth. שַׁאֲגָתִי lasen שְׁגִיאֹתַי (Versehen, aus Irrthum herrührende Uebertretungen) übersetzten *παραπτώματα*, welches hier im nicht moralischen, sondern physischen Sinne von „Unfall, Zerfall“ zu deuten sein möchte. Darnach erkläre man auch Vulg.: „sind die Worte meiner Auflösung oder Todesangst“.

[2]) Tauri pingues der Vulg. dasselbe. Basan lieferte fette Stiere.

umringen mich“ (Stiere, Bild grimmiger und mächtiger Feinde). V. 14: „Sie öffnen wider mich ihren Mund, wie Löwen zerreißend und brüllend“. V. 15: „Wie Wasser bin ich ausgegossen (das Zerfließen, nämlich des Herzens, ist Ausdruck äußerster menschlicher Noth und Beklommenheit), auseinandergefugt sind alle meine Gebeine; mein Herz, wie Wachs zerfließt es in der Mitte meiner Eingeweide“. V. 16: „Vertrocknet ist wie eine Scherbe meine Kraft, meine Zunge klebt an meinem Gaumen, in den Staub des Todes führst du mich“ (s. Joh. 19, 28 mit dem Beifügen, damit die Schrift erfüllt werde). V. 17: „Denn umgeben hat mich eine Meute von Hunden (heimtückische, bissige Feinde; „Hunde“ nach orientalischer Auffassung), eine Rotte Bösewichter umzingelt mich, sie durchbohren mir Hände und Füße“.[1])

---

[1]) Dies ist die wohl, ich möchte sagen, einzig berechtigte Uebersetzung wie unserer Vulg., so auch der antiken Versionen, fast ohne Ausnahme. Nicht unerheblich sind die kritischen Zeugen, welche auch im Hebr. dieser vielbesprochenen Stelle für die Lesart כָּרוּ eintreten; und eine absichtliche Verderbniß der spätern Juden wäre gerade hier nicht ungedenkbar. Aber auch die jetzt vorliegende masorethische Lesung כָּאֲרִי gibt in der Deutung der Neologen: „wie ein Löwe“, mag man dies subjektiv oder objektiv fassen, keinen haltbaren Sinn: 1. „(sie umgeben) meine Hände und Füße wie ein Löwe“, ein Löwe umgibt nicht, am wenigsten Hände und Füße; 2. „(sie umgeben) meine Hände und Füße, wie einen Löwen“ ist syntaktisch hart, sachlich aber unzuträglich, da der Leidende sich in diesem Zusammenhange einen Löwen nicht nennen kann. Das fragliche Wort ist daher jedenfalls verbaliter zu nehmen, entweder in forma finita mit leiser Umänderung zu כָּאֲרוּ oder als Particip sei es von כּוּר oder von כָּאַר = כָּרָה, gleichviel ob pl. abs. für כָּרִים d. i. כָּאֲרִים in mehr chald. Form oder der const. כָּאֲרֵי gelesen werde. Als Verb kommt nun freilich im Hebr. selbst weder כָּאַר, noch כּוּר vor, obgleich vom letztern (arab. „zusammenbinden, zusammenwickeln“) ein paar Substantive abgeleitet zu werden pflegen; und die Bedeutungen, welche man aus den Dialekten den Verbis allenfalls beilegen könnte, passen hier nicht in den Context. Es ist daher auf das im Hebr. ziemlich übliche Verb כָּרָה „durchgraben, ausgraben, durchbohren“ zurückzugreifen, ohne Anstand, denn verba ל״ה vertauschen anerkannter Maßen sehr häufig (vgl. בָּזָה und בּוּז, הָמָה und הוּם) ihre Formen mit den der Verba ע״ו; ohnehin würde ja die Lesung כָּרוּ auch dem Verb כָּרָה vollkommen gerecht werden. So ist denn, um die alexandrinische und demgemäß die lateinische Uebersetzung auch nach dem masorethischen Texte zu rechtfertigen, nur die sehr zulässige Annahme erforderlich, daß jene Uebersetzer, wie so oft, die infinite Form des Particips in die finite des Tempus umgeändert haben. — Selbstredend folgt aus dieser christologischen Deutung unseres Verses, daß bei der Kreuzigung wie die Hände, so auch die Füße Christi an das Holz genagelt worden

V. 18: „Ich zähle alle meine Gebeine[1]), sie aber blicken und schauen auf mich (mit Schadenfreude)". V. 19: „Sie theilen meine Kleider unter sich, und über meinen Rock werfen sie das Loos" (Matth. 27, 35 und Joh. 19, 23 f.). V. 20: „Du aber, o Herr, sei nicht fern, mein Beistand, eile zu meiner Hülfe". Wir brechen hier ab und bemerken nur noch, daß in der folgenden Perikope unseres Psalmes, namentlich in seinen Schlußversen auch das heilsame Ergebniß der Leiden des großen Dulders vorgelegt werde: Ansammlung einer neuen Gemeinde Gottes, an der alle Völker von den Grenzen der Erde, als neues Israel, sich betheiligen werden; und in derselben die Feier eines (Dankopfer-) Mahles, zu welchem Reiche nicht nur, sondern auch „die im Staube sind", d. h. Arm und Reich, Groß und Klein Zutritt haben. Wer könnte in solchem Zusammenhange die Stiftung der Kirche und die Feier des eucharistischen Mahles als Frucht der im Leiden und Tode des Herrn vollzogenen Erlösung verkennen wollen.

Aber auch außer diesen beiden klassischen Stellen liefert das A. T. für einzelne Züge aus der Leidensgeschichte unseres Herrn, mehre, wenn auch nur sporadische Beiträge. So wird der Verrath durch Judas, und die dreißig Silberlinge als Preis desselben vorausverkündet Zach. 11, 12 f.; seine Durchbohrung am Kreuze, das. 12, 10 (vgl. Joh. 19, 39); die Zerstreuung der Schafe (der Apostel und Jünger), nachdem der Hirt geschlagen, das. 13, 7; die Zeit der Tilgung des Gesalbten in Mitte der letzten der 70 Jahreswochen, Dan. 9, 26 (s. oben Bd. I. S. 29); so endlich nach erfolgtem Tode die Nichtverwesung im Grabe, Ps. 15, 10.

---

sind. Wohl ist das Gegentheil rationalistischer Seits durch Paulus von Heidelberg behauptet worden, aber die Berufung auf Joh. 20, 27 beweiset das angesichts Luk. 24, 39 nicht im allermindesten, und kirchliche wie profane Zeugen des Alterthums sprechen durchaus für die Annagelung auch der Füße bei der Kreuzigung.

[1]) D. h. ich kann sie zählen, weil ich in jedem schmerzliches Zucken fühle. Vulg. dinumeraverunt, ist schwer verständlich. Nicht uneben vermuthet Schegg „Psalmenerklärung" z. d. St., daß in der Sept. ursprünglich ἐξηρίθμησα gestanden, dem dann der Gleichförmigkeit wegen mit dem vorausgehenden ὤρυξαν und dem nachfolgenden κατενόησαν irrthümlich ein ν angefügt sei. Es müßte das freilich sehr früh geschehen sein.

Konnten wir auch, durch den Raum beengt und nicht berechtigt, vollends in das exegetische Gebiet überzugreifen, nur dürftig gehaltene Notizen geben, sie zeigen hoffentlich hinlänglich, daß in der Zeichen- wie in der Wortsprache des A. B. der leidensvolle Tod unseres Heilandes zur Sühnung der Welt bestimmt genug ist vorausverkündigt worden. Nichts destoweniger müssen wir die schon früher gemachte Bemerkung hier mit Nachdruck wiederholen, daß alttestamentlich im Ganzen der leidende Messias in seiner Erniedrigung gegen den verklärten in seiner Herrlichkeit, der als siegreicher König über seine Feinde triumphirt, die ganze Erde seiner Botmäßigkeit unterwirft, Recht und Gerechtigkeit handhabt, Wohlfahrt und Segen über die Menschheit ausbreitet u. dgl. m., gar sehr in den Hintergrund tritt. Die Tiefe und Schwierigkeit der Idee eines verachteten Dulders als Retters der Menschheit mag das im Zusammenhang mit dem irdischen Sinne der Menschen, die Israeliten erst recht nicht ausgenommen, für die Prophezie des A. T. aus pädagogischen Rücksichten zureichend erklären. Allein diese Oekonomie der alttestamentlichen Weissagung im Zusammenhange mit der für ein irdisch-kurzsichtiges Auge so scheinbaren Disparität beiderlei Vorstellungen von dem erwarteten Messias, mögen es dann auch begreiflich finden lassen, daß gegen Ende der Vorbereitungszeit des A. B. die Idee des leidenden und durch Leiden sühnenden Messias bei der Masse der damals überaus fleischlich gesinnten und von irdischen Messiashoffnungen berauschten Juden beinahe völlig dem Bewußtsein entschwunden war. Es ist eine aus den Evangelien ersichtliche Thatsache, daß zur Zeit Christi das gewöhnliche Volk von seinem Messias in Erniedrigung durch Leiden und Tod keine Ahnung mehr hatte, obschon tiefere Gemüther, wie der Täufer, dieser aber vielleicht erst in Folge besonderer göttlicher Belehrung, laut seinem Hinweis auf das Lamm, das der Welt die Sünde trägt, die Idee sich erhalten hatten. Selbst die Jünger des Herrn, von dem allgemeinen jüdischen Vorurtheil, das an seinem Messias nur die glanzvolle Seite erkannte, befangen, hatten sich von der Nothwendigkeit eines schmachvollen Todes ihres Meisters zum Zwecke seiner messianischen Sendung augenscheinlich durchaus nicht überzeugt. So oft der Herr seines künftigen Leidens erwähnt, stellen sie sich befremdet, während Petrus den Meister sogar von der Uebernahme desselben abzuhalten sucht (Matth. 16, 22 f.), zum sprechenden

Beweise, daß sie von der kapitalen Bedeutung desselben im Messias-berufe noch keine Ahnung hatten. Indeß alle diese unleugbaren Thatsachen ergeben noch kein Präjudiz gegen den von uns nachgewiesenen Lehrbegriff des A. T., um so weniger als selbst der spätern rabbinischen Theologie jene Vorstellung vom Messias nicht völlig fremd geworden ist.

4. Die Lehre des N. T. von der Nothwendigkeit des Todes Christi. — Beim Nachweis der beiden andern, oben vorgelegten Thesen dürfen wir uns weitaus kürzer fassen, weil ihre Wahrheit mit unzweideutiger Klarheit in den Urkunden des N. B. ausgesprochen vorliegt.

Es hat also der Heiland während seines öffentlichen Lehramtes sein Leiden und seinen Tod als das von Gott seinem Vater ihm vorbestimmte Ziel und Ende seines Lebens selbst vorausverkündet. So Matth. 16, 21: „Darauf begann Jesus seinen Jüngern zu zeigen, daß er müßte nach Jerusalem gehen, und Vieles von den Aeltesten, Schriftgelehrten und Hohenpriestern erdulden, und getödtet werden, aber am dritten Tage auferstehen". Die Bezugnahme auf die im A. T. bekundete göttliche Anordnung dieses Heilsplanes findet sich Luk. 18, 3: „Sieh, wir gehen hinauf nach Jerusalem und es wird erfüllt werden Alles, was in den Propheten vom Sohne des Menschen geschrieben steht". Aber auch beim Beginne der Passion selbst wiederholt der Heiland nochmals die in der Weissagung des A. B. bezeugte Nothwendigkeit seines Heimganges (Matth. 26, 24): „Des Menschen Sohn geht dahin, wie von ihm geschrieben steht, weh' aber dem Menschen, durch den des Menschen Sohn verrathen wird". Und selbst nachträglich noch ist es der Heiland, der seine durch die inzwischen eingetretene Thatsache verwirrten und aus der Fassung gerathenen Jünger unter Bezugnahme auf die Weissagung über die Nothwendigkeit seines leidensvollen Todes belehrt. Luk. 24, 25 ff. spricht der Herr zu den Jüngern auf dem Wege nach Emmaus: „O Ihr thörichten und trägen Herzens zu glauben an Alles, was die Propheten gesagt haben! Mußte nicht Christus leiden und also in seine Herrlichkeit eingehen? Und er begann (heißt es weiter) von Moses und allen Propheten, und deutete ihnen Alles, was sich auf ihn bezog". Und zu Abend desselben Ostertages wiederholt er nachdrücklicher noch den im Speisesaal versammelten Jüngern

(das. V. 44 f.): „Nothwendig ist es, daß Alles erfüllt werde, was im Gesetze Mosis und in den Propheten von mir geschrieben ist. Darauf (fährt der Bericht fort) eröffnete er ihnen den Sinn, daß sie die Schriften verstehen möchten. Und sagte zu ihnen: so ist es geschrieben, und so mußte es erfüllt werden, daß Christus leide und am dritten Tage auferstehe".

Endlich haben dann auch die Jünger selbst, so wenig sie sich vorher mit der Nothwendigkeit des Leidens und Sterbens ihres Meisters befreundet hatten, so sehr die unverhofft eingetretene Thatsache Mehre von ihnen zweifelhaft und wankend im Glauben gemacht hatte, sie haben nach vollendeter Thatsache, vom Herrn über die tief geheimnißvolle Bedeutung seines Todes belehrt, fortan ihre Ueberzeugung laut und offen vor aller Welt ausgesprochen. Insbesondere gilt das von den beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus. In seiner Tempelrede zu Jerusalem (Ap.-Gesch. 3, 18) ruft der erstere aus: „Gott, der es durch den Mund aller Propheten vorausverkündigt, daß sein Gesalbter leiden werde, hat es also ausgeführt"; und äußert in seinem ersten Briefe (1 Petr. 1, 10 ff.), wo er von der Weissagung des künftigen Heiles durch die Propheten handelt, daß der Geist (Gottes) ihnen vorausbezeugt habe „die Christum treffenden Leiden und die auf diese folgenden Glorien". Der Völkerlehrer aber legt in seiner Sabbathrede zu Thessalonich (Ap.-Gesch. 17, 2 f.), „indem er die Schriften erörterte", seinen Zuhörern aus, daß „Christus leiden mußte und auferstehen von den Todten und daß dieser ist der Jesus Christus, den ich euch verkünde". Vgl. das. 22, 26 f. In 1 Kor. 15, 3 f. schreibt derselbe, indem er auf das von ihm verkündete, von den Korinthiern aber angenommene Evangelium fußt: „Das habe ich ja euch vor Allem (*ἐν πρώτοις*, es gehört zu den Hauptstücken meiner Predigt) mitgetheilt, wie ich es auch überkommen habe, daß Christus für unsere Sünden gestorben ist nach den Schriften (*κατὰ τὰς γραφάς*); und daß er begraben ward und wieder auferstand nach den Schriften (selbstredend den hl. Büchern des A. B.)". Man sieht, mit welchem Nachdruck der Apostel diese prophetische Vorausverkündigung der Schlußmomente im irdischen Leben Jesu hervorhebt; und so ist denn das *secundum scripturas* sogar in das größere officielle Symbolum der Kirche, das Nicäno-Ctanum, am Schlusse der zweiten Oekonomie recipirt, mithin jene Uebereinstimmung

zwischen Weissagung und Erfüllung auch kirchenamtlich sanktionirt. Schließlich übersehe man nicht, daß auch die Evangelisten selbst, besonders die apostolischen, in der Leidensgeschichte diese Uebereinstimmung thatsächlich Zug für Zug mit geflissentlichem Eifer nachzuweisen suchen, weshalb sich in keinem andern Abschnitte des evangelischen Berichtes das „wie geschrieben ist", und „damit die Schrift erfüllt werde", so oft wiederholt, als in der Passionsgeschichte.

5. Der Tod des Herrn als Wirkursache der Erlösung. — Christus, auch zum Behufe der Genugthuung, mußte nicht sterben aus innerer Nothwendigkeit, aber er sollte es nach göttlicher Anordnung. Nun aber, fahren wir weiter fort, es sollte der Tod, dieser blutig gewaltsame Tod, selbstverständlich nach derselben göttlichen Anordnung, die eigentliche wirksame Verdienstursache der Erlösung, sohin der wahre Grund unserer Entsündigung und Begnadigung sein. Die Wahrheit, mit welcher wir zum Anfang unserer bezüglichen Erörterung, nunmehr aber mit tieferer Einsicht über den Sachverhalt, zurückkehren: „Christus hat durch seinen Tod die Welt erlöset", wird in den Urkunden der hl. Schrift so stark betont, daß sie darüber alle sonstigen Leistungen Christi während seines voraufgehenden Lebens vergessen zu haben scheinen können. Da die Sache allgemein bekannt ist, geben wir nur eine ganz kurze Auslese der wichtigsten Texte. Zunächst wird geradezu der Tod selbst als Grund unserer Entsündigung angeführt Röm. 4, 25: „Hingegeben (nach dem Contexte: in den Tod) ist er um unserer Sünden willen"; das. 5, 6: „Christus ist für Gottlose gestorben" u. dgl. m. In gleicher Auffassung heißt dann Christi Seele (Leben) dahingegeben (in den Tod), unsere Erlösung, oder vielmehr der zu derselben gezahlte Kaufpreis (Matth. 20, 28): „Des Menschen Sohn ist gekommen . . . . . seine Seele hinzugeben als Lösepreis (λυτρόν) für Viele"; und folgerichtig gilt sein Blut, d. i. sein im gewaltsamen Tode vergossenes Blut, welches 1 Petr. 1, 19 als „das werthvolle, durch welches wir erkauft sind", bezeichnet wird, als das „Bundesblut, welches zur Vergebung der Sünden fließt" (Matth. 26, 28, und Par.-St.). Blutvergießung weiset ja auf gewaltsame Tödtung hin; denn das Blut hat seinen Werth nicht sowohl stofflich, als vielmehr kraft der opferwilligen Hingabe des Lebens in den blutigen Kreuzestod. Endlich wird im N. T. die Bedeutung des Todes Christi so hoch betont und gefeiert,

daß das Kreuz Christi (metonymisch für den Tod am Kreuze) dem Apostel als Hauptinhalt seiner Heilspredigt gilt (1 Kor. 1, 21 ff.); wie denn auch der Heiland selbst die Hingabe des Sohnes (in den Tod) als den höchsten Erweis der Liebe Gottes gegen die Welt hingestellt hatte (Joh. 3, 16). — So ist es denn der Tod und stets wieder der Tod und immer nur der Tod, welchen die hl. Schrift als Wirkursache unserer Erlösung angibt. Ganz dasselbe ist es, wenn die Kirche als Verdienstursache unserer Rechtfertigung (d. i. subjektiven Erlösung) die Passion unseres Herrn bezeichnet, s. Trid. Sitz. 6. K. 7: meritoria causa (sc. justificationis) Christus, qui sua sanctissima passione in ligno crucis justificationem nobis meruit, et pro nobis deo satisfecit.

Wenn nun also nach der christlichen Lehre der Vollzug der Erlösung (Genugthuung) unzweifelhaft an den einen und einzigen Schlußakt im irdischen Leben Christi, den Kreuzestod, angeknüpft wird, so entsteht nunmehr, da wir nachgewiesen haben, daß der Herr durch jeden einzelnen Verdienstakt des voraufgehenden Lebens die Genugthuung hätte vollbringen können, für uns nothwendig die Frage, welche soteriologische Bedeutung haben denn diese Akte, und in welchem Verhältniß stehen sie desbezüglich zum Schlußakt des Lebens, durch welchen die Erlösung vollzogen ward. Erst durch Beantwortung derselben kann auch die Bedeutung des Todes selbst im Erlösungswerke recht bestimmt gefaßt werden. Da es aber offenbar absurd sein würde zu behaupten, Christus habe uns wiederholt und zwar so oft erlöset, als er einen Verdienstakt setzte, so muß gelehrt werden, daß der Herr uns durch die dem Tode voraufgehenden Akte de facto oder thatsächlich noch nicht erlöset hat. Und der Grund dafür kann abermals nirgend wo anders als in dem freien Walten des göttlichen Wohlgefallens gesucht werden. Gemäß dem ihm vom Vater gewordenen Auftrage wollte also Christus, obschon er durch einen einfachen Gehorsamsakt in jedem Augenblicke seines Lebens die Genugthuung für uns erzielen konnte, dies Ziel doch erst durch die freiwillige Hingabe Seiner selbst in den Tod erreichen. Demnach haben wir uns vorzustellen, daß der Heiland die soteriologische Wirksamkeit der voraufgehenden Lebensakte gleichsam suspendirend sie dem letzten und größten Akte freithätig unterordnete, o. w. d. i., daß er über ihren Verdienst-(Genugthuungs-)Werth also disponirte, damit sie

sämmtlich erst ihren Abschluß und ihre endliche Bestimmung im Schlußakte seines Lebens finden sollten. Stand doch offenbar der Preis seines Wirkens in der Hand des Gottmenschen, und er verfügte nun über denselben also, daß er den satisfaktorischen Werth der voraufgehenden Handlungen der beleidigten Gottheit noch nicht zum Ersatz für die Sünde anbot, richtiger, daß er ihn einstweilen zurücklegte, um ihn zugleich mit dem Lösepreise seines Blutes zur Sühne der gekränkten Majestät Gottes zu offeriren. So betrachtet gewinnt erst das gesammte Wirken Christi von der Empfängniß an bis zum Tode die Signatur der Einheit, den Charakter einer einheitlichen Genugthuungs-(Erlösungs-)That, welche zum wirklichen Abschluß nicht früher gelangte, als durch den Final- und Central-Akt desselben, den blutigen Tod, gewiß nicht, weil es innerlich so sein mußte, sondern weil der Herr es in freiem Willensentschluß also anordnete. Die voraufgehenden Handlungen gewinnen nunmehr in ihrem Verhältnisse zur Centralhandlung die Bedeutung einleitender, anbahnender, vorbereitender Momente, durch welche das Werk selbst allerdings noch nicht vollbracht ward, aber nicht, weil es nicht also hätte geschehen können, sondern nur, weil der Herr jenen Akten die angegebene Bestimmung zuwies. Der Herr selbst betrachtet offenbar die Natur seines Wirkens in derselben Weise, wenn er während seiner irdischen Laufbahn öfter von seiner Sendung und dem Werke spricht, das ihm der Vater zu vollführen aufgetragen, zu vollführen nämlich allmählich in einer Reihe zusammenhängender Aktionen, und wenn er am Schlusse seiner Laufbahn äußert (Joh. 17, 4), daß er das Werk vollendet habe, so ihm der Vater auferlegt; und zweifellos ist das auch der Sinn des letzten Wortes Christi am Kreuze unmittelbar vor seinem Hinscheiden (Joh. 19, 30): „Es ist vollbracht“ (*τετέλεσται*, das *τέλος* ist erreicht).

Die dem Tode voraufgehenden Aktionen Christi sind hiermit aber keineswegs als überflüssig oder auch nur als soteriologisch bedeutungslos zu erachten. Denn abgesehen davon, daß durch sie, wie wir oben nachwiesen, der Schatz der Verdienste Christi in gewissem Sinne doch vermehrt ward, zeigt einige Reflexion, daß der Heiland aus den liebevollsten Absichten das Werk der Erlösung, dessen wesentliches Ziel er durch jede einzelne Handlung seines Lebens, und wiederum durch den einzigen Kreuzestod erreichen konnte, doch auf

eine ganze Reihe ununterbrochener Heilsakte gleichsam repartirt hat. Ich will hier nur auf das Lehramt Christi, das, wie wir im 2. Hauptstück ausführen werden, zur Erlösung im weitern Sinne mitgehört, aufmerksam machen. Es liegt ganz in der Natur der Sache, daß der Heiland ein solches Lehramt nur verwalten konnte in einem längern und darum nothwendig mit einer Kette von Verdienstakten durchzogenen Leben; und wie wäre auch, ohne ein solches, Christi Musterhaftigkeit für uns in Wort und That in vollem Umfange verwendbar? Gleichwohl erklärt sich aus der gedachten Anordnung, daß der dem Leiden und Tod voraufgehende Lebensabschnitt Jesu nach außen weit weniger, als dieses, die Signatur der stellvertretenden Genugthuung (oder des Priesterthums) trägt, vielmehr vorwaltend mit den Attributen eines prophetischen Lehramtes ausgestattet erscheint; aber das hindert durchaus nicht, daran festzuhalten, daß derselbe weder für das Gesammtwerk der Erlösung überhaupt noch insbesondere für die Genugthuung verloren gegangen ist. Zur Integrität des gesammten Erlösungswerkes gehört auch das dem Tode voraufgegangene Leben, allein freilich Substanz und Wesenheit desselben bildet einzig der leidensvolle Tod am Kreuze, durch welchen die Aussöhnung der Welt mit Gott ist de facto vollzogen worden.

So erübrigt dann endlich nur noch, die Bedeutung und Angemessenheit der im Kreuzestode gipfelnden hl. Passion Christi, so weit uns die heiligen und anbetungswürdigen Absichten Gottes erreichbar sind, darzustellen: eine unerschöpfliche Fundgrube der ascetischen Betrachtung für den Christen. Obwohl wir nun selbstredend dies große Geheimniß hier nicht unmittelbar zu ascetischen, sondern zu wissenschaftlichen Zwecken zu erwägen haben, so erachte ich doch, daß es selbst für die freilich jedem ordentlichen Christenmenschen zum Behufe der Erbauung und der Andacht geläufige Betrachtung des Leidens Christi nur ersprießlich sein kann, wenn er sich mitunter auf die theologisch-wissenschaftliche Grundlage seiner Meditationen besinnt. Solche Leser, denen es Bedürfniß ist, die Gesichtspunkte, von denen aus ihre Betrachtungen über das bittere Leiden sich im Einzelnen ergehen, in ihrem Grunde wissenschaftlich zu begreifen, haben wir in folgender Darstellung vorzugsweise im Auge. Wir werden aber die Bedeutung der hl. Passion in dreifacher Rücksicht erwägen, einmal in Bezug auf die Person des Heilandes, dann rücksichtlich der Sünde,

für welche sie satisfaktorisch eintrat, endlich in Hinsicht der Menschen, denen sie zu statten kam. Vorauf aber schicken wir eine theologische Würdigung des bittern Leidens selbst nach seiner Schwere.

6. Beschaffenheit und Größe des Leidens Christi. — Gebricht dem Theologen auch der richtige Maßstab, nach welchem er die Wucht des bittern Leidens genau abmessen könnte, so werden ihm doch Anknüpfungspunkte genug geboten, welche den allerhöchsten Grad menschlichen Schmerzes mit Zuversicht ahnen lassen, weshalb es zwar nicht die dogmatische Lehre, aber doch die wohlbegründete Meinung der Gottesgelehrten ist, daß das Leiden Christi intensiv alle menschlichen Schmerzen im diesseitigen Leben überrage. Um uns über diese Lehrmeinung in etwa zu verständigen, bringen wir zuerst den Umfang der Leiden Christi in Betracht. Allerdings hat nun zwar das bittere Leiden unseres Herrn nicht alle Arten (Species) menschlicher Leiden erschöpft, was auch, da manche sich, wie Feuertod und blutiger Tod, wechselseitig ausschließen, unmöglich war; wohl aber alle Gattungen (Genera) des menschlichen Wehes im weitesten Umfange. Christus hat in seiner Passion, wie man es auszuführen pflegt, gelitten von jeder Menschenklasse, an jedem menschlichen Gute, an allen Gliedern des Leibes, in jedem körperlichen Sinne: ab omni hominum genere, in omni humano bono, in omnibus membris et in omnibus corporis sensibus. Ab omni hominum genere: Christus hat gelitten von Juden und Heiden (Römern), von Priestern und Laien, von Vornehmen und Geringen, von Einzelnen und von der Masse, von Fremden und Nahestehenden, von Feinden und sogar von Freunden. Der christliche Leser wird dem Verfasser den Nachweis erlassen[1]. — In omni humano bono hat Christus gelitten.

---

[1] Bei diesem „ab omni hominum genere“ will jedoch eine Kategorie nicht recht ziehen, nämlich die von Männern und Weibern. Es wäre das wenig auffallend, wenn des andern Geschlechtes, welches bei einem öffentlichen Drama naturgemäß zurücktritt, in der Passion überhaupt nicht gedacht würde. Aber gerade das Gegentheil ist der Fall; und daß wir das weibliche Geschlecht in der hl. Passion in merkwürdigem Contraste zu den Männern durchweg auf Seiten des Herrn finden, ist auch sonst schon observirt worden. Von der Mutter Christi, welche im Gegensatz zu der Mehrzahl der Apostel beim Kreuze ausharrte, abgesehen, erinnere ich an die Gattin des Pilatus im Gegensatze zum Landpfleger selbst, erinnere an die mitleidigen Frauen von Jerusalem auf dem Kreuzwege, an die Frauen zu Füßen des Gekreuzigten; und damit auch die Legende nicht leer

In der Freundschaft: ist er doch von der Mehrzahl seiner nächsten Freunde verlassen, von einem unter ihnen verleugnet und von einem andern verrathen worden. Am guten Namen hat der Herr gebüßt: ist er doch als Aufwiegler gescholten und der Gotteslästerung bezichtigt worden; desgleichen an Ehre und Ansehen: ist er doch als gemeiner Verbrecher mißhandelt, dem Raubmörder nachgesetzt, unter die Missethäter gerechnet und mit Spott und Hohn gesättigt worden. Am Besitzthum ist er geschädigt: ward er doch sogar seiner Kleider beraubt, und hat es ansehen müssen, wie seine Henker seinen Rock durch's Loos unter sich vertheilt haben. — In omnibus membris hat der Erlöser geduldet: am Haupte durch die Dornenkrone, an Händen und Füßen durch die Male und Risse der Kreuznägel, am Gesichte durch Faustschläge und Verspeiung, am ganzen Leibe durch die Geißelhiebe. Endlich in omnibus sensibus ist der Gottmensch gepeinigt: der Gefühlssinn litt unter dem Schmerze der Wunden; der Geschmackssinn, da er mit Galle und Essig getränkt ward; der Gehörssinn, da er die Lästerungen und Hohnreden seiner Feinde anhörte; der Gesichtssinn, indem er die Angst und die Thränen der Seinigen ansah; ja selbst der Geruchssinn scheint nicht frei auszugehen, da er auf einer Schädelstätte ist hingerichtet worden. So haben denn alle genera dolorum ihren Beitrag geliefert, des Menschen Sohn zu quälen.

---

ausgehe, an die hl. Veronika gegenüber dem ewigen Juden, dem Ahasverus der Sage. Sollte diese Erscheinung zufällig sein bei einem so welthistorischen Faktum? Unmöglich. Aber wie erklärt sich die Erscheinung? Sollen wir auf den Sündenfall im Paradiese hinweisen, bei welchem das in Heva besonders repräsentirte weibliche Geschlecht insoweit eine hervorragende Rolle spielte, als das Weib nicht nur zuerst sündigte, sondern auch den Mann zur Sünde veranlaßte, sagend, daß das andere Geschlecht durch sein Verhalten bei dem Werke der Entsündigung, was es als solches bei der Ursünde verbrochen, gleichsam wieder gut machte; sollen wir hinweisen auf die unleugbare Thatsache, daß das andere Geschlecht der Erlösung in Christo, wenn man so sagen darf, mehr verdankt, als das männliche, insofern durch dieselbe seine durch den Sündenfall so wesentlich depravirte sociale Stellung in der christlichen Ordnung ihm zurückgegeben ist; sollen wir, Beides combinirend, auf die sonderthümliche Stellung der Mutter Christi, welche ihr Geschlecht in der Heilsordnung speciell repräsentirt, hinweisen? Wir behaupten nichts, bestehen aber darauf, daß von der unleugbar bedeutsamen Thatsache Notiz genommen werde.

Ein weit wichtigeres Fundament, als der äußere Umfang der Schmerzen, bietet für die unermeßliche Größe des Leidens Christi die innere Empfänglichkeit für die Aufnahme des Schmerzes oder für die Schmerzempfindung. Auch von diesem Punkte der Betrachtung aus können wir nur das Allergräßlichste ahnen, ohne in der Lage zu sein, die Wucht des Leidens erschöpfend abzuwägen. Wir mögen zwischen seelischer und leiblicher Empfänglichkeit unterscheiden. Was die Reinheit des Gemüthes, welche dem Schmerze zugänglicher macht, anbetrifft — es ist erfahrungsmäßig, daß unter gleichen Verhältnissen rohe Gemüther weniger leiden, als zart gestimmte —; was die Voraussicht der noch bevorstehenden Leiden in jedem voraufgehenden Momente, welche die Wucht des Schmerzes verdoppelt, anbelangt; was ferner die Einsicht in die wahre Ursache seiner Qualen, die Sünde der Menschen in ihrer Abscheulichkeit, und in Hinblick auf die Zukunft das Bewußtsein der Erfolglosigkeit derselben an so Vielen, welche anbetungswürdige Liebe mit dem schwärzesten Undank vergelten, zu bedenken gibt, was endlich die beständig unterhaltene Geistesgegenwart und die reflektirte Sammlung, die in jedem Augenblicke so zu sagen die ganze Fülle der Leiden concentriren, für ein Gewicht in die Wagschale wirft: man braucht sich nur einen Augenblick auf die Würde, den Adel und die einzigartige sittliche Stellung des Herrn zu besinnen, um zu begreifen, daß, und zu ahnen, wie kein irgend gedenkbares menschliches Weh einem solchen Schmerz zu vergleichen sei. Einen thatsächlichen Beweis der Ueberwucht des Leidens Christi mögen wir der Todesangst im Garten mit dem blutigen Schweiß entnehmen, einem Ausdruck des Schmerzes, zu welchem sich in der ganzen Geschichte der Menschheit noch immer nicht so recht ein Gegenstück hat finden wollen. Aber auch die körperliche Empfänglichkeit Christi für den Schmerz ist nicht zu übersehen. Der Leib des Herrn, von reiner Jungfrau in Kraft des hl. Geistes geboren, selbst der jungfräulichste, jeder aus der Sünde stammenden Verderbniß und sogar krankhafter Störung unzugänglich, wie zart angelegt in allen Gliedmaßen, wie fein gebildet in allen Sinnen, und darum wie empfindlich für den Schmerz mußte er nicht sein! Ach hier ahnt der Betrachtende einen Grad des Schmerzes, den zu bestimmen jeder Maßstab versagt. Was heiligmäßige contemplative Seelen, sei es, daß sie aus der Tiefe eigener Betrachtung, oder auch aus Mittheilung

göttlicher Offenbarung schöpften, über die Empfänglichkeit Christi für den Schmerz ausgesprochen haben, entbehrt freilich der dogmatischen Sicherheit, wird aber in seinem Kerne keineswegs auch dem theologisch nüchtern Erwägenden als unbegründet erscheinen.

Nehmen wir dann endlich hinzu die wohlmotivirte Ansicht, daß der Vater dem Sohne und der Sohn sich selbst in seiner Menschheit jede Art der Linderung, sei es eine solche, welche aus der innern Tröstung der Seele oder auch aus Zerstreuung und Abwendung des Gedankens erwachsen mag, versagte, daß vielmehr beide die objektiv entgegentretende Wucht des Schmerzes in voller Macht auch subjektiv am Dulder sich auswirken ließen, — das Wort des Herrn: „Mein Gott, mein Gott, wie hast du mich verlassen“ scheint vor Allem bedeutungsvoll auf diesen gewichtigen und weittragenden Umstand hinzuweisen —: so sind die Hauptpunkte an die Hand gegeben, aus denen der Christ die furchtbare Höhe der hl. Passion unseres Herrn entnehmen kann.

7. Angemessenheit des Leidens und Todes Christi für seine Person. — Wenn es uns hier freilich eigentlich um die soteriologische Bedeutung des Todes Christi zu thun sein muß, so darf doch der rubricirte, obwohl mehr christologische Gesichtspunkt nicht außer Acht bleiben, sowohl weil in der Person das Werk sich spiegelt, als auch weil er zur folgenden mehr soteriologischen Betrachtung vorbereitet. Wir behaupten nun aber entschieden: ein blutiger Martyrtod und zwar ein also verumständeter und bestimmter, wie ihn die Passionsgeschichte darstellt, war für Christus die angemessenste, ja die einzig angemessene Form des Austrittes aus dem irdischen Leben. Wie schon die hl. Väter erinnert haben, es darf nur einfach an das Gefühl jedes nachdenklichen Christen appellirt werden, um ihn zum Geständniß zu bringen, daß es sich für einen Gottmenschen nicht schickte, in stiller Abgeschiedenheit etwa an Altersschwäche oder gar an Krankheit aus dem Leben zu scheiden. Jeder meiner christlichen Leser versuche es einmal, den Gedanken zu fassen: Gottes Sohn im Fleische, der Gottmensch stirbt, wie ein anderes Adamskind, an auszehrender Krankheit oder an einem schleichenden Fieber[1]); das Unpassende jeder

[1]) Selbstredend wollen wir nicht sagen, daß der Gottmensch solchen Krankheiten an sich zugänglich war: wir wollen hier nur die Incongruenz der mors fatalis, wie immer sie beim Menschen zutreffen mag, für den Gottmenschen exemplificiren.

solchen Todesart wird ihm sofort einleuchten. Wenn immer also es mit den göttlichen Rathschlüssen zu vereinbaren stand, war ein gewaltsamer Tod, ein heroisches Martyrium das angemessenste Ziel des irdischen Lebens Christi. Aber die gleiche Inconvenienz kehrt auch sofort wieder, wollten wir uns vorstellen, daß der Sohn Gottes im Fleische zwar durch Gewaltthat, aber doch in stiller Verborgenheit, etwa getroffen von Meuchlers Hand, aus dem Leben geschieden wäre. Nein fürwahr einen feierlichen, allseitig bezeugten Tod vor den Augen der ganzen Welt, in der Helle des Mittags, unter der größten Oeffentlichkeit und der lautesten Theilnahme des Publikums erheischte die Würde des Gottmenschen; und das um so mehr, weil er, wie wir sehen werden, auch seiner Auferstehung von den Todten die offenkundigste Bezeugung zu geben hatte. Wir begreifen leicht: seinen Lebenslauf beginnen konnte der Heiland, wie auch geschehen, in größter Verborgenheit, beschließen mußte er ihn mit möglichster Feierlichkeit. Daß aber der Herr die größte Oeffentlichkeit seines Todes geradezu beabsichtigte, bekundet nicht nur sein feierlicher letzter Einzug in Jerusalem, sondern vorzüglich auch die Wahl der Jahreszeit seines Todes, in welcher die Feier des Osterfestes Menschen aus allen Weltgegenden zur heiligen Stadt hinzog.

Einen andern, auch seine persönliche Würde berührenden Grund für den gewaltsamen, in der Form scheinbaren Rechtes vollzogenen Tod finden wir in der Rücksichtnahme auf die Ueberzeugungstreue für die Wahrheit seiner Lehre. Für die Wahrheit stirbt der Herr und er mußte für sie sterben. Stirbt er doch, weil er sich offenkundig für den Messias und den Sohn des lebendigen Gottes erklärt hat, und dies sein Wort auch vor dem Richter, der ihn darob beinzichtigt, nicht zurücknehmen kann noch will. Kräftiger als durch den Tod konnte er sein Lehrwort nicht besiegeln, seiner Aussage keine vollgültigere Urkunde ausstellen, als welche er mit seinem Blute unterzeichnete; denn auch auf Kosten des Lebens der ausgesprochenen Ueberzeugung treu bleiben, und zu ihrer Bewährung sich dem schmachvollsten Tode unterziehen, ist augenscheinlich die höchste Probe eines wahrhaftigen Charakters. Diesen Beweis seiner Wahrhaftigkeit schuldete der Herr eben so sehr seiner persönlichen Würde, wie er mit demselben auch die unbedingte Mustergültigkeit seines Beispieles für alle Zeiten und alle Geschlechter der Menschen in entsprechender Lage verwirklichte.

Wenn es endlich durchaus angemessen war, daß im irdischen Leben Christi der höchste sittliche Heroismus selbst augenfällig zur Erscheinung kam, so war desbezüglich ein gewaltsamer Tod durchaus angezeigt. Die erhabensten menschlichen Tugenden, welche, wie wir es freilich wissen, erst durch Christus zur Anerkenntniß kommen sollten, Tugenden, welche wir daher nach seinem Namen vorzugsweise christliche Tugenden nennen, wie Seelengröße, Duldwilligkeit, Gottvertrauen, sie bekunden und bewähren sich in voller Idealität kaum anders, als durch einen gewaltsam-blutigen Tod. Jedenfalls konnte kein anderes Lebensende so günstige Gelegenheit bieten, das reinste und vollendetste Ideal der Gottwohlgefälligkeit dermaßen in die Erscheinung treten zu lassen, als ein solcher Tod. Daß aber in dieser Beziehung der Tod unseres Herrn thatsächlich auch das Allerhöchste geleistet hat, das würde, wenn es auch nicht von vornherein dogmatisch feststände, selbst blos historisch einleuchten. Man hat in dieser Hinsicht den Tod des griechischen Weisen Sokrates, dessen Darstellung im Platonischen Phädon überaus ergreifend ist, jedenfalls die idealste Erscheinung im klassischen Alterthum, mit dem Tode unseres Herrn in Vergleich gebracht. Lassen wir uns rein historisch genommen diese Zusammenstellung gefallen; selbst Ungläubige, wie Rousseau, haben eingestanden, daß in Vergleich zu Christi Tod nach den Evangelien der Tod des Sokrates in sittlicher Hinsicht zur Unbedeutendheit herabsinkt. Will man aber auf die Seelengröße, welche christliche Tugendhelden nicht selten angesichts des qualvollsten Todes dokumentirt haben, verweisen, so bemerken wir, daß sie ihre Seelengröße anerkannter Maßen aus der Erwägung des Todes Christi in Nachfolge seines Beispiels geschöpft haben.

8. Angemessenheit der Passion Christi, als der Ersatzleistung gegen die Sünde des Menschen. — Der Grundgedanke, wie er sowohl im Leiden Christi überhaupt, als auch in den einzelnen Scenen der Passion durchschimmert, prägt sich in Bezug auf die Sünde, für welche der Heiland Ersatz leisten wollte, folgendermaßen aus. Da die menschliche Sünde in vollem Umfange und in weitestem Sinne durch des Herrn Leiden und Tod zu tilgen war, so sollten die (physischen) Folgen und Wirkungen derselben in ihnen sich augenfällig nach allen Seiten hin abspiegeln, damit die Sünde ihr offenkundiges Antidoton fände, und so die Ursache in ihrer Wirkung getroffen

würde. Der Finger der göttlichen Providenz ist darin allüberall ersichtlich.

Um nun aber im leidenden und sterbenden Heilande das Gegenstück menschlicher Sünde nachzuweisen, haben wir letztere sowohl begriffsmäßig im Allgemeinen, als auch den Ursprung aller menschlichen Sünde, die adamitische Prävarikation im Paradiese, in Betracht zu ziehen. Waren, um mit letzterer zu beginnen, Leidensfreiheit und Unsterblichkeit Prärogativen des paradiesischen Unschuldsstandes, so sind Leiden und Tod — pati et mori — Folgen der Ursünde für das ganze menschliche Geschlecht. Diese Folgen der Ursünde übernahm daher der Erlöser, um in der Wirkung die Ursache zu treffen und zu entkräften. So nachdrücklich wir oben erwiesen haben, daß zur Genugthuung für die menschliche Sünde, und sogar zu einer nach der Forderung des Rechtes wahrhaft stellvertretenden Ersatzleistung, leidensvoller Tod des Entsündigers nicht geradezu erforderlich war, so begreift man doch, daß dasjenige, was nicht geradezu nothwendig ist, doch im höchsten Grade angemessen sein kann: konnte aber wohl das Merkmal der Substitution oder Vikariation schärfer zugleich und schöner ausgeprägt hervortreten, als wenn der Erlöser von der Sünde die Strafen der Sünde, zwar nicht formell, denn das wäre beim Schuldlosen begriffswidrig, wohl aber, sofern sie leiblich waren, materiell, wiederum zwar nicht nach der Identität, denn auch das ist beim Gottmenschen unmöglich, doch aber nach der Aequalität (oben S. 67) über sich nahm? Der Todeswürdige nun also ist der sündige Mensch, so tritt denn buchstäblich an seine Stelle der entsündigende Gottmensch, und stirbt des Todes für den Sünder; Schmerz und Leiden lasten auf der schuldbeladenen Menschheit, so übernimmt der Versöhner der Schuld ebenmäßig Schmerz und Leiden, im buchstäblichen Sinne an seine Stelle einrückend. Wahrlich, wenn Christus auch durch den einfachsten Verdienstakt den Lösepreis für die Sünden der Welt erschwingen konnte, es war angesichts der menschlichen Sünde, für welche er genugleisten wollte, höchst angemessen, daß er denselben erst durch Leiden und Tod erbrachte. So viel im Allgemeinen.

Hinsichtlich der antithetischen Einzelzüge kommt dann zunächst der Sündenfall im Paradiese, für den die Erlösung an erster Stelle eintrat, in Betracht. Ganz unverkennbar spiegelt sich die Analogie

desselben in umgekehrter Ordnung in der hl. Passion ab. War Adams Sünde der förmlichste Ungehorsam gegen das feierlich verkündete göttliche Gebot, so war Christi Leiden und Tod die höchste Gehorsamsprobe gegen den Vater, „gehorsam geworden bis zum Tode, bis zum Tode des Kreuzes“ (Phil. 2), mit vollster Resignation des eigenen Willens, „nicht mein, sondern dein Wille geschehe“ (Matth. 26): also ward der vollkommenen Unbotmäßigkeit des ersten die vollendetste Selbstdarangabe des zweiten Menschen entgegengesetzt. Und wenn die Abfallssünde unseres Stammvaters am objektiv äußerst geringfügigen und leichten Verbote sich vollzog (was jedoch in jener Lage seine Schuld nur steigern konnte, s. Urg. 81 f.), so ward die Sühne vollbracht am Größten und Schwersten, was der Mensch bieten kann, der Hingabe des Lebens in den Tod. Wie ferner in Adams Sünde die höchste Selbstüberhebung bis zum Autotheismus sich bekundet, so in Christi Passion die tiefste Selbsterniedrigung, „ein Wurm und kein Mensch, der Verachtetste der Menschen“ (Jes. 53); ja wollte Adam in diabolischer Selbstsucht Alles, nämlich Gott werden (Gen. 3: „Ihr werdet sein wie Elohim“), so hat Christus, der Alles, nämlich Gott war, in der hl. Passion sich gleichsam zu nichts gemacht (Phil. 2, 7: ἐκένωσε, d. i. „entleert, entäußert, exinanivit“; noch schärfer Luk. 23, 11, wo von Christo ἐξουθενεῖν gebraucht wird, von οὐθέν = οὐδέν), also ward der potenzirteste Hochmuth des Menschen ausgeglichen durch die tiefste Schmach des Gottmenschen, denn die Kreuzigung war die schimpflichste, nur Sklaven zustehende Art der Hinrichtung: flagitiosissimum supplicium. Und wie denn die Sage die beiden für das Schicksal der Menschheit schwerst wiegenden Thatsachen dadurch auch örtlich mit einander in Berührung hat bringen wollen, daß sie den Adam am Fuße des Calvarienberges beerdigt werden läßt, so läßt sich selbst in Zügen, welche zufällig erscheinen könnten, der Rapport zwischen beiden nach Ordnung göttlicher Providenz nicht verkennen. Unabweisbar ist die Correspondenz zwischen dem Baume (עֵץ = ξύλον, lignum, Holz) der Erkenntniß, an dessen Frucht der Sündenfall sich vollzog, und dem Holze (Baume, wieder ξύλον, lignum) des Kreuzes, an welchem die Erlösung vollbracht ward, ut qui in ligno vincebat, in ligno quoque vinceretur (Präf. v. Kreuze). Jener Baum, in Paradieses Mitte gepflanzet, war bestimmt zum Segen für die Menschheit, und ward ihr zum Fluche.

Dieser Baum, in des Erdkreises Mitte aufgerichtet, der Galgen des Fluches (maledictus qui pendet in ligno, Deuter. 21, 23), ist geworden zum Segen für Alle, die an ihn glauben.

Wie dann aber weiter die drei Zweige, zu denen dies menschliche Sündenwesen überhaupt sich auseinanderästelt, andeutungsweise schon in der Abfallssünde des Paradieses zur Erscheinung kommen, dann aber als Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens für die Folgezeit die Nachkommen der gefallenen Stammeltern in ausgeprägtem Charakter sündhaft durchziehen: so kann es wiederum nur überaus congruent erscheinen, daß auch diese genera peccati, jedes insbesondere, in der Passion des Herrn so zu sagen ihr besonderes Antidoton finden. Von diesem Gesichtspunkte aus wird mit vollem Rechte die Geißelung, welche den jungfräulichen Leib des Herrn zerfleischte, als Sühne für die Sünden des Fleisches (der Wollust) angesehen, so tritt für die Ausschweifungen der Gula ein der Durst des Herrn, in welchem er mit Galle und Essig getränkt worden, so antwortet zweifelsohne die Entkleidung und Entblößung des Heilandes der Hoffart, wenn sie sich als Eitelkeit, und die Dornenkrone sammt Purpurmantel entspricht derselben Hoffart, wo sie sich als Stolz bethätigt; und so findet die Habsucht ihren analogen Gegensatz in der Verlosung bezieh. Vertheilung der Kleider, welche den Herrn, indem sie ihn des letzten Besitzthums beraubte, auf unbedingte Armuth hinabführte.

Also schillert im Ganzen wie im Einzelnen durch die hl. Passion in allen ihren Scenen unverkennbar hindurch die gegensätzliche Bezugnahme auf die menschliche Sünde; da sie nun aber die Wirkursache der Entsündigung sein sollte, so strahlt ihre Angemessenheit desbezüglich im hellsten Lichte jedem sinnigen Menschen entgegen.

9. Congruenz des Leidens und Todes Christi bezüglich der zu erlösenden Menschen. — Die heiligen Absichten Gottes, welcher ein solches Leiden zur Erlösung forderte, und die liebevollen Beweggründe des Gottmenschen, der zu diesem Zwecke eine solche That leistete, lassen sich am tiefsten ergründen, wenn man sie betrachtet in Rücksicht auf Jene, denen sie zu gute kommen sollten. Mit Staunen und Entzücken verweilt der betrachtende Gedanke bei einem solchen Uebermaß von göttlicher und gottmenschlicher Güte gegen den gefallenen Menschen, das Geschöpf seiner Vorliebe.

Zu oberst stellen wir billig den Erweis der Liebe, welchen der Tod Christi für uns ohne alle weitern Erwägungen bekundet. Der Tod aus Liebe ist selbstredend die höchste Probe der Liebe; und aus Liebe, aus reinster, lauterster Liebe zu uns ist unser Heiland in das bitterste Leiden und in den schmachvollsten Tod hineingegangen. Gott stirbt für uns des Todes und eines solchen Todes! Bei solcher Erwägung erliegt der Gedanke, verstummt das Wort. Keine menschliche Rede ist heilig genug, ein solches Uebermaß der Liebe würdig zu schildern. Darum enthalten wir uns aller Weiterung und verweisen auf Gottes Wort selbst. „Seines eigenen Sohnes hat er nicht geschont, sondern für uns Alle ihn dahingegeben“ (Röm. 8, 32); „kaum daß für den Gerechten Jemand sterben möchte, es bewährt aber Gott seine Liebe an uns, daß, als wir noch Sünder waren, Christus für uns gestorben ist“ (Röm. 5, 7 f.), „so hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn dahingab“ (Joh. 3, 16); „Darin besteht die Liebe, daß Er uns zuvor geliebt hat und seinen Sohn gesandt hat zur Sühne für die Sünde, Geliebteste, wenn Gott uns also geliebt hat, so müssen wir auch einander lieben“ (1 Joh. 4, 9). Dies ist die nimia charitas, qua Christus nos dilexit, Trid. Sitz. 6. Kap. 7. Das mächtigste Motiv für menschliche Gegenliebe zu Gott und Christus und damit der kräftigste Antrieb zur Tugend, deren Erfüllung die Gottesliebe, ward hier grundgelegt: Liebe um Liebe, Leben um Leben, Alles um Alles. Der Mensch ist das Geschöpf der Vorliebe Gottes; wer wollte ihn nicht wieder lieben?

Wenn es sich auch von selbst versteht, daß dieser Beweggrund der Liebe durch alle folgenden Betrachtungspunkte maßgebend sich hindurchzieht, so können wir doch als besondern Congruenzgrund an zweiter Stelle die liebevolle Absicht ansetzen, daß Christus durch seinen Tod die höchstmögliche Bürgschaft für seine Sendung und die Wahrheit seiner Lehre uns an die Hand geben wollte. Es kehrt also das schon oben besprochene Argument hier nochmals in der Beziehung auf den Nutzen der Menschen wieder. Wer, um seine Aussage zu bewähren, sein Höchstes einsetzt, kann unmöglich täuschen wollen; nun ist Christus, um die Wahrheit seiner Lehre und die Wirklichkeit seiner Sendung zu bestätigen, durch den schmerz- und schmachvollen Tod ein Märtyrer seiner Ueberzeugung geworden; sohin also folgerichtig entweder ein Märtyrer der Wahrheit, oder aber

ein — Schwärmer. Hier hat die Apologetik die Argumentation aufzunehmen, um auch die Unmöglichkeit der zweiten Alternative zu zeigen. Allein unfraglich wird auch der gläubige Christ aus der Betrachtung eines solchen Todes, welcher der Religion Christi das unverkennbarste Siegel der Wahrheit aufgedrückt hat, eine Kräftigung und Befestigung seines christlichen Glaubens schöpfen. Insbesondere aber ist bald einzusehen, daß der Heiland durch sein menschliches Leiden und sein menschliches Sterben vor Allem auch die Wahrheit seiner menschlichen Natur hat bethätigen und bezeugen wollen; wie anderseits (s. weiter unten) in der Auferstehung von den Todten seine göttliche Natur am offenbarsten hervorleuchtet, so daß in den beiden Thatsachen des Todes und der Auferstehung das Grunddogma der Erlösung seine vollendetste Beglaubigung erhält.

Einen fernern Beweggrund des Leidens und Todes Christi erkennen wir in der heiligen Absicht Gottes, dem Menschen die Abscheulichkeit der Sünde und deren unermeßliche Schwere in Gottes Augen auf die ergreifendste und nachdrücklichste Weise zum Bewußtsein zu bringen, damit er ihn desto wirksamer von derselben abschrecke. Wenn der Vater einen solchen Lösepreis als Ersatz für die durch die menschliche Sünde ihm angethane Unbilde forderte; und wenn nach der Satzung göttlicher Weisheit der Sohn es sich so viel kosten und so sauer werden lassen mußte, um die Sünde angesichts der göttlichen Gerechtigkeit auszugleichen, welch ein Gräuel muß dann die Sünde in den Augen des Allheiligen sein! Jawohl, in der Beherzigung der entsetzlichen Leidenswucht, die den Erlöser von der Sünde getroffen hat, lernen wir den Ernst und die Strenge der göttlichen Strafgerechtigkeit fürchten; und im Anblick des um unserer Sünde willen zerschlagenen und gepeinigten Heilandes durchzuckt heilsamer Schreck über die Größe der Missethat unser Gebein: Zuschauer eines so entsetzlichen Dramas, begreifen wir die Möglichkeit ewiger Strafe für die Sünde, welche den Unbußfertigen trifft, und verscheuchen leicht die Versuchung, als ob der Barmherzige auch den Verstockten nicht auf immer von sich verstoßen könne; muß doch das Wort des Apostels nun in vollem Nachdruck einleuchten, daß der einmal Begnadigte, wenn er wieder abfällt, „wiederum so weit an ihm ist, den Sohn Gottes ans Kreuz schlage und zum Gespötte habe“ (Hebr. 6, 6); daß er „den Sohn Gottes unter die Füße trete,

und das Blut des Bundes, in dem er geheiligt ward, für unrein erachte, und dem Geiste der Gnade Schmach anthue" (das. 10, 29).

Den letzten, aber wahrlich nicht unerheblichsten Congruenzgrund für die Uebernahme eines solchen Todes finden wir in der absoluten Mustergültigkeit zu unsern Gunsten. Auch in den schwierigsten und verhängnißvollsten Lagen, wohinein der Mensch nur immer gerathen kann, wollte ihm der Herr sein Beispiel nicht vorenthalten; und so hat Christus der leidende und durch Leiden büßende Welterlöser sein wollen, um uns zu zeigen, wie wir leiden und büßen sollen. Er allerdings konnte für die Sünde genugthun, ohne gerade zu leiden; aber wir können, so weit es unsere Sache ist, für die Sünde nicht genugthun, ohne den Leidensschmerz. Schmerz ist unsere Devise, Weh und Leiden ist unsere Buße für die Sünde, aber freilich zugleich auch Heilmittel gegen dieselbe. So hat denn der Weltheiland durch seinen Vortritt den menschlichen Schmerz weihen und heiligen wollen, damit wir an seinem erhabenen Beispiel lernen möchten, nicht nur das Leiden, wo es uns ohne unser Zuthun trifft, als Sühne für unsere Sünden zu verwenden, sondern auch freiwillig in Anschluß an Christi Genugthuung zur Ausgleichung der eigenen Sündenschuld Bußleiden zu übernehmen. Der Schmerz ist durch Christum geheiligt, welch ein erhabener und beseligender Gedanke! Durch sein Leiden hat der Heiland, unser mustergültiges Vorbild in Allem, dem Schmerz, dieser so widerwärtigen und doch so ausnahmslosen Erscheinung im Menschenleben, seinen tief ethischen Sinn und seine Bedeutung im göttlichen Weltplan angewiesen und vorgezeichnet; und eben damit ihm die Spitze und den Stachel der Verzweifelung ausgebrochen. Wir haben einen dolorosen, ja gekreuzigten Heiland, welche Quelle des Trostes und der Ermuthigung liegt in dieser Wahrheit! So begreifen wir am Leiden unseres Herrn und Vormannes nicht nur unser eigenes Leiden, sondern lernen es auch mit ähnlicher Liebe, Geduld und Freudigkeit umfassen. Der Christ, welcher sein Augenmerk auf den großen Kreuzesträger von Golgatha gerichtet hat, wie ganz anders betrachtet er den Schmerzesantheil, der auch ihm, weil Keiner ausgenommen ist, auf der Bahn durchs Leben zugemessen wird, als der Ungläubige, welcher, weil er dies Räthsel des Verhängnisses nicht würdigt, nur zu leicht mit wilder Verzweifelung in den Weltschmerz — so heißt ja das vom Ungläubigen nicht

verstandene Ungethüm — hineinstiert. Solche Weihe des Schmerzes im göttlichen Heilsplan, das ist die welthistorische Bedeutung des Ecce-homo. Der Christ versteht den Schmerz vollends, und um ihn nicht nur erträglich, sondern sogar süß zu finden, hat er nichts weiter zu thun, als in möglichst nahem Anschluß an die Gesinnung seines für ihn leidenden Heilandes sein eigenes Leiden zu übertragen. Nun ist seine moralische Aufgabe wesentlich keine andere, als täglich sein Kreuz auf sich zu nehmen und seinem Heilande nachzufolgen (Luk. 9, 23); sowie derjenige seiner Aufgabe sich entzieht und Christi Jünger nicht sein kann, der sein Kreuz nicht trägt (das. 14, 27). — Vorzugsweise ist es aber ein Moment im irdischen Leben des Menschen, der furchtbarste und verhängnißvollste, welchen der sterbende Heiland durch seinen Vorangang uns hat erleichtern, und in der rechten Weise ihn zu überstehen lehren wollen, der Augenblick des Todes. Welch ein Quell des Trostes und der Beruhigung liegt in Bezug auf diese bange Stunde für den glaubensvollen Christen in dem Gedanken: Auch Gottes Sohn hat sich des Schwersten, was den Menschen treffen kann, nicht geweigert; auch Gottes Sohn ist gestorben und ist gestorben für dich, aus purer Liebe zu dir. Was soll uns denn aufrichten und festhalten in jener Stunde, welche, so gern sie unbegreiflicher Leichtsinn aus dem Gedanken fernhalten möchte, unausbleiblich für Jeden von uns ist, was soll uns in der Todesnoth, deren ernste Erwägung schon zum voraus die Natur des Menschen erschaudern macht, was soll uns Anderes tröſten, als der Hinblick auf den aus Liebe für uns gestorbenen Heiland, welcher, indem er in furchtbarem Grade die Schauer desselben verkostete, durch seinen Vorantritt auch diesen letzten Schritt uns hat erleichtern wollen. Darum weicht nicht das Kreuzbild von den erbleichenden Todeslippen des gläubigen Christen, und im Aufblick zu seinem im Tode ringenden Erlöser besteht auch er muthig den letzten Kampf, und scheidet, wie sein Lehrmeister, mit dem Rufe: „Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist“.

So viel im Allgemeinen; aber selbst in mehren Einzelzügen der hl. Passion spiegelt sich unverkennbar die Rücksichtnahme auf die Menschen, denen sie zu gut kommen sollte. Hatte Christus von Juden und Heiden, und zwar zuerst von Juden und darauf von den Heiden zu leiden, so wird man darin leicht eine Hinweisung

finden, daß die Frucht des Leidens beiden Menschenklassen, denn in Christo gilt weder Beschneidung, noch Vorhaut (Gal. 5, 6), zugewandt werden sollte, und zwar in der gleichen zeitlichen Aufeinanderfolge, in welcher Juden- und Heidenwelt in ihren Repräsentanten am Leiden des Herrn sich betheiligt hatten; denn zuerst den Juden und daraufhin erst den Heiden sollte die Lehre vom Kreuze verkündigt werden (Ap.-G. 13, 46, vgl. Matth. 10, 6). Selbst die dreisprachige Inschrift zu Häupten des Gekreuzigten, in welcher der Landpfleger die causa mortis ausdrücken zu sollen geglaubt hatte, in der Sprache der Religion hebräisch, in der Sprache der Wissenschaft griechisch und in der Sprache der politischen Verwaltung römisch (Joh. 19, 20), weiset in ihrer Art bedeutsam hin auf die universale den drei damaligen Weltsprachen antwortende Bestimmung wie der Erlösung selbst, so der Lehre von ihrer Vollbringung im Kreuztode Christi. Doch wer vermöchte ein solches Thema zu erschöpfen?

10. Die Symbolik des Kreuztodes. — Schließlich möge es gestattet sein, mit wenigen Worten über die symbolische Bedeutung des Leidens Christi und insbesondere seines Kreuzestodes uns auszusprechen. Es hält nicht eben schwer, wenn man der Combination in der Phantasie stattgeben will, eine reiche und auch ansprechende Symbolik vom Kreuze Christi zu entwerfen; allein von den meisten dieser symbolischen Beziehungen möchte wohl gelten, was der Heiland selbst von der typischen Beziehung des Elias zu Johannes Bapt. sagt (Matth. 11, 14), „wenn Ihr es annehmen wollt", d. h. sie beruhen mehr oder minder auf subjektiven Anschauungen, und sollen Niemand aufgedrängt werden. Aller subjektiven Willkür abgeneigt, wollen wir daher hier nur solche symbolische Incidenzen gelten lassen, für welche der Anknüpfungspunkt in der hl. Schrift selbst gelegen ist, oder welche doch bei den hl. Vätern mit großer Uebereinstimmung vorgefunden werden.

Der Heiland selbst deutet bei Joh. 12, 32 f. mit den Worten: „wenn ich erhöht sein werde von der Erde, werde ich Alles an mich ziehen" (nach der authentischen Erklärung des Evangelisten sagte er das „andeutend, σημαίνων, in welchem Tod er sterben werde") unfraglich symbolisch hin auf die Ausbreitung seiner Arme bei der Kreuzigung, seiner Arme, welche er im Drange zärtlicher Liebe weit auseinandergestreckt der ganzen Menschheit zugewandt hielt, um sie zu

umarmen und an sein Herz zu drücken. Aehnlich faßt der Apostel (Gal. 3, 13) das Kreuz unter Bezug auf das alttestamentliche „Verflucht, wer am Holze (Galgen) hängt“ (Deut. 21, 23) als die Todesart auf, durch welche Christus für uns zum Fluche geworden, damit wir vom Fluche des Gesetzes erlöset würden. Noch tiefer ist die symbolische Anschauung, welche derselbe Apostel (Koloss. 2, 14) vom Kreuzestode entwirft: „(Er hat euch entsündigt), auslöschend die Handschrift in den Satzungen (des mosaischen Gesetzes), welche gegen euch zeugte, und hat sie selbst beseitigt, indem er sie ans Kreuz heftete“, das will sagen: der Apostel erkennt in dem in Stellvertretung am Kreuze hangenden Leibe des Herrn das handschriftliche Schulddocument, welches die sündige Menschheit Gott als ihrem Schuldherrn hatte ausstellen müssen, und findet dasselbe wie den hl. Frohnleichnam am Kreuze zerrissen, zerstückelt, zerfetzt, also als Urkunde außer Geltung gesetzt und wie ausgelöscht (ἐξαλείψας, V. 13). Diese Proben biblischer Symbolik mögen genügen.

Aber auch die Väter und Lehrer der Kirche haben unter Anderm in der zwischen Himmel und Erde gleichsam schwebenden Lage Christi am Kreuze, welche beide Regionen miteinander örtlich zu verbinden schien, einen symbolischen Hinweis auf das Mittlerthum des Herrn, d. h. auf die Versöhnung des Himmels und der Erde, die Wiederanknüpfung des Friedens zwischen Gottheit und Menschheit gefunden. Man hat dieselbe Stellung Christi in Folge der Kreuzigung auch betrachtet als die Erhöhung seines Leibes in die Lüfte zum Ausdruck seines Sieges über die Mächte der Finsterniß, die Dämonen, welche nach der Anschauung der hl. Schrift (vgl. Ephes. 2, 2 und 6, 12) ihren (secundären) Wohnsitz in der den Erdkörper umgebenden atmosphärischen Luftschicht haben. Vgl. Engell. S. 134. Auch kann man nicht grundlos in der Gestaltung des Kreuzes selbst mit seinen vier Balken die Heiligung des Raumes nach allen Richtungen hin und demgemäß die Erlösung des ganzen Universums symbolisch angezeigt finden. Geistvoll ist immerhin auch die Nebeneinanderstellung des Calvarienberges als Geburtsstätte des neuen Gesetzes mit dem Berge Sinai, auf welchem das alte Gesetz promulgirt ward. Doch hiermit gerathen wir auf die typischen Beziehungen des A. B. zum Kreuzestode Christi, welche schon oben in genügender Weise zur Darstellung gekommen sind.

In moralisch-ascetischer Anwendung findet der Kreuzestod Christi eine höchst tiefsinnige, auch biblisch genügend grundgelegte Symbolik, wenn wir die regungslose Lage des nackten und entblößten Leibes Christi am Kreuze uns vor Augen stellen, eine Lage, in welcher jeder Ruck den Schmerz nur erneuern und erhöhen konnte: diese Situation symbolisirt treffend die Kreuzigung unserer Begierden, indem sie so lehrreich wie nachdrücklich darauf hinzeigt, daß auch wir, nachdem wir nackt und bloß geworden (wenigstens der Gesinnung nach) vom äußern Besitz, die selbstischen Triebe der verderbten Natur ans Kreuz schlagen, d. h. außer Bewegung setzen sollen mit den Nägeln der Abtödtung und Selbstverleugnung, so lange bis sie im Tode erliegen. So sollen unsere böse Natur, unsere Leidenschaft, unsere Eigenliebe, unsere Lüsternheit erbarmungslos ans Kreuz gebracht werden, damit sie am Kreuze verendigen, um dann freilich zu einem bessern Dasein zu erstehen, wie der Herr, der am Kreuze verschied, zum höhern Leben von den Todten erstand. Das ist die Kreuzigung im ethischen Verstande, deren einzelne Stadien sogar im Kreuzestode Christi gesinnbildet erscheinen. Wie in der Symbolik des Kreuzes überhaupt, so ist auch in der moralischen Ausdeutung des Kreuzestodes der Völkerlehrer der christlichen Anschauung und Redeweise maßgebend vorausgegangen; vgl. Röm. 6, 6: „Der alte Mensch ward zugleich gekreuzigt, damit der Leib der Sünde zerstört werde", und Gal. 6, 4: „Durch welchen (Christus) mir die Welt gekreuzigt ist, und ich der Welt". Wir brechen ab.

Konnte es uns auch durchaus nicht beigehen, ein so reichhaltiges Thema zu erschöpfen, wir hoffen dennoch, so unvollständig unsere Ausführung gewesen sein mag, die höchste Angemessenheit, d. h. zwar nicht die unbedingte, aber doch die Congruenz-Nothwendigkeit und damit die allseitige Bedeutsamkeit auch der leidensvollen und blutigen Weise, in welcher das Werk der Genugthuung ist vollbracht worden, genugsam erwiesen zu haben.

2. Die sogenannte Höllenfahrt Christi in ihrer soteriologischen Bedeutung.

§ 6.

1. Der Glaubensartikel. — Mit dem Ausruf des sterbenden Heilandes *consummatum est* endete das verdienstvolle Wirken Christi, und das Werk der Erlösung (Genugthuung) war, was auch der

Wortlaut sagt, vollbracht. Gleichwohl sind auch die unmittelbar an den Tod Christi sich anreihenden Thatsachen, worauf wir schon früher aufmerksam machten, nicht ohne Bedeutung für die Heilsökonomie bald mehr in christologischer, bald mehr in soteriologischer Richtung, welche beiden Beziehungen in diesem Stadium des Heilswerkes, bei der zweiten Oekonomie, nicht immer streng auseinander gehalten werden können, noch dürfen. Die Dogmatik muß hier die rechte Stelle finden, den Sinn jener Thatsachen zu erörtern. — Unmittelbar auf den Tod Christi folgte seine Höllenfahrt. Der Leser wird hoffentlich über den Ausdruck nicht erschrecken, vielmehr mit dem Verfasser von Kindheit an im „Glauben" zu beten gewohnt sein: „abgestiegen zur Hölle". Es ward nämlich im ältern christlichen Sprachgebrauch das Wort „Hölle" in Anschluß an die vorchristliche Verwendung des Ausdruckes in der altgermanischen Mythologie keineswegs ausschließlich vom Straforte der Verdammten, sondern in weiterm unschuldigen Sinne verstanden. Darüber später mehr.

Die „Höllenfahrt" Christi stützt sich vornehmlich auf das apostolische Glaubensbekenntniß, dessen fünfter Artikel lautet: „descendit ad inferos" (griech. *κατελθόντα εἰς τὰ κατώτατα,* sc. *πιστεύω εἰς*). Indeß wenn zur Zeit die forma consueta dieses Symbolums diese Fassung trägt, so sei doch bemerkt, daß unser Satz nicht in allen Redaktionen, welche uns aus der alten Kirche von dem Apostolicum überliefert sind, von Anfang an sich vorfand. Sowohl die (alt-) römische wie die orientalische Fassung übergehen ihn, während er in andern, namentlich im Symbol der Kirche von Aquileja (bei Rufinus) mit dem Wortlaute „sepultus descendit ad inferna" vorkommt; wie denn überhaupt kleinere Variationen in den ältern Abfassungen dieser Glaubensregel anzutreffen sind. Mag es daher auch nicht außer Frage sein, ob die „Höllenfahrt" des Herrn ursprünglich in dem apostolischen Symbolum enthalten war, für die Lehre selbst verschlägt das nichts, da durch die allgemeine An- und Aufnahme des Artikels in der Kirche jede Berechtigung des Zweifels abgeschnitten ist. Dies um so mehr, als nicht nur das eben so allgemein anerkannte Athanasianum das descendit ad inferos unverändert aufgenommen, sondern auch die vierte Synode vom Lateran (Kap. *Firmiter*) dasselbe gethan und noch zur Verdeutlichung hinzugefügt hat: descendit autem in anima, resurrexit in carne et

ascendit in utraque simul. So weit das kirchliche Lehramt. Und wir entnehmen daraus, daß während der Leib des Herrn per triduum mortis im Grabe ruhte, seine Seele, wir dürfen nach den früher (Bd. I. S. 130 f.) entwickelten Principien der Christologie hinzufügen, seine menschliche, trotz ihrer im Tode geschehenen Trennung vom Leibe doch in ununterbrochener Vereinigung mit der Gottheit verbliebene Seele apud inferos verweilt habe, bis zum glorreichen Momente des Auferstehungsmorgens.

Es läßt sich nicht verkennen, daß der Artikel von der Hinabfahrt Christi in die „Unterwelt", um in der Uebersetzung dem nähern Verständniß möglichst wenig vorzugreifen, für dies letztere beträchtliche Schwierigkeiten darum bietet, weil er ziemlich vereinzelt im Glaubensbekenntniß dasteht; wir sind zu seiner Erläuterung an die nicht durchweg übereinstimmende Erklärung der Väter und auf einige Schriftstellen verwiesen, welche stets dunkel und schwierig sind, wo es sich um die Verhältnisse des jenseitigen Lebens handelt.

Daß freilich in der Zwischenzeit vom Tode bis zur Auferstehung Christus, der Seele nach, in der Unterwelt gewesen, ist leicht nachweisbare Lehre der hl. Schrift. Wir allegiren Ephes. 4, 8 f.: „Daß er aber hinaufstieg, was soll das anders, als daß er vorher hinabstieg in die untern Theile der Erde (*τὰ κατώτερα γῆς*, inferiores partes terrae); der hinabstieg, ist es auch, welcher hinaufstieg über alle Himmel, um Alles auszufüllen". Wir wollen jedoch, da vorlängst versucht worden ist[1]), die *κατώτερα* dieser Stelle im bildlichen Sinne von den Niederungen des Heidenthums zu deuten, ohne uns hier auf weitere Exegese einzulassen, noch eine zweite Stelle beifügen, welche, so schwierig sie im Einzelnen sein mag (wir kommen bald darauf zurück), jedenfalls nur vom Aufenthalt Christi in der Unterwelt in dieser Zeitfrist verstanden werden kann (1 Pet. 3, 19 f.): „in welchem (Geiste) er (Christus) auch jenen Geistern, welche in der Haft waren, zu ihnen kommend predigte (*ἐκήρυξε* = praedicavit), die da einst ungläubig gewesen waren, als sie in den Tagen Noahs auf Gottes Langmuth harrten". Damit ist auch die Erklärung mehrer akatholischer Theologen, der descensus bedeute nichts Anderes als den status mortis, das Verweilen im Grabe, abgewiesen; wie

---

[1]) Münster'sches Magazin, 3. Jahrg., 2. Heft.

denn solche Auffassung auch mit dem Apostolicum, dessen descendit ad inferos dann mit dem voraufgehenden mortuus et sepultus est in völliger Tautologie zusammenfallen würde, sich offenbar nicht verträgt. Im Sinne der Kirchenlehre wie der hl. Schrift muß also zwischen dem Verweilen des Leibes Christi im Grabe und dem Hinabsteigen seiner Seele in die Unterwelt scharf unterschieden werden; und so versteht es sich denn auch von selbst, daß schon dieser Gegenüberstellung wegen, wenn es nicht auch ohnehin durch den Wortbegriff gefordert würde, die Hinabfahrt Christi eine wirkliche und wesentliche (reale und substantielle) Anwesenheit desselben apud inferos seiner Seele nach zur Folge hat, so daß die Annahme einer blos dynamischen oder virtuellen Hinabfahrt in die, und einer solchen Anwesenheit in der Unterwelt der Kirchenlehre keineswegs genügen würde.

Die beiden Fragen, welche nun noch anhängig werden können, lauten dahin, was denn unter dem Infernus (Unterwelt) des Genauern zu verstehen sei, und welches Geschäft Christus bei seinem Aufenthalt in demselben ausgerichtet habe. Aus ihrer Beantwortung muß dann die Bedeutung des Descensus für die Erlösung sich ergeben.

2. Der Infernus ist nicht die Hölle. — Die inferi, zu denen Christus im Augenblicke des Todes hinunterstieg, sind die Insassen oder Bewohner der inferna (wie denn auch die einzelnen Formen des apostolischen Symbolums zwischen beiden Ausdrücken variiren), griechisch der *κατώτερα* (Ephes. 4, 9) oder auch der *καταχθόνια* (nach Phil. 2, 10). Offenbar ist dieses Letztere nichts Anderes, als das תַּחְתִּיּוֹת־אֶרֶץ oder auch mit Umstellung אֶרֶץ־תַּחְתִּיּוֹת im A. T. Abgesehen nun von einzelnen Fällen, in denen diese Phrase im übertragenen Sinn verwendet wird (Ps. 139, 15 vom Mutterschooße; Jes. 24, 24 im Gegensatz zum Himmel blos von der Erde gebraucht) bezeichnen die „Niederungen der Erde“ oder die „Erde der Niederungen“, um so zu übersetzen, im A. B. augenscheinlich das Todtenreich des alten Bundes, den sog. Scheol (שְׁאוֹל), vgl. Ps. 63, 10 und and. St. Auf diesen alttestamentlichen Scheol als Zielpunkt der Hinabfahrt Christi führt unmittelbar auch die Pfingstrede Petri Ap.-Gesch. 2, 24 f.: „Den Gott erweckt hat, nachdem er gelöset die Schmerzen der Unterwelt (so nach Vulg.; aber das griechische *ὠδῖνες*

bedeutet auch die „Bande“, und statt des lateinischen inferni hat der Urtext *θανάτου;* dann also „die Banden des Todes“), dieweil es unmöglich war, daß er von denselben gehalten (gewaltigt) werde“. Der Apostel bezieht nunmehr den bekannten Text (Ps. 15, 8 ff.): „Du wirst meine Seele nicht in der Unterwelt (Hades) lassen und nicht zugeben, daß dein Heiliger die Verwesung schaue“, auf Christus, ihn von dessen Tod und Auferstehung deutend, und äußert dann V. 31: „Voraussehend hat er (der Psalmist) von der Auferstehung Christi gesprochen, weil er nicht in der Unterwelt geblieben (so nach der Vulg., der Urtext bezeichnender: *οὐκ ἐγκατελήφθη ἡ ψυχὴ αὐτοῦ εἰς ᾅδου*) und sein Fleisch nicht die Verwesung geschauet hat“. Auf jeden Fall gewinnen wir hierdurch die Vorstellung, daß die Seele Christi hinabstieg in den Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen (animae separatae) des alten Bundes, um dort im Scheol oder Hades bei ihnen bis zur bestimmten Zeit zu verweilen. Indessen sind (vgl. Eschat. S. 14 u. s. w.) die Darstellungen des A. T. über diesen Scheol (Todtenreich, Unterwelt u. dgl.) überaus dunkel und unbestimmt; und wir würden auf rein exegetischem Wege in unserer Untersuchung wenig gefördert werden, wenn wir nicht die Bestimmungen der Dogmatik über den status mortuorum, so weit sie das A. T. treffen, heranziehen wollten, was wir zur Abkürzung des Verfahrens hier unbedingt zulässig erachten. Demgemäß können vier Zuständlichkeiten der abgeschiedenen Menschen oder auch Oertlichkeiten, wenn man nur diesen Ausdruck nicht in jedem Falle pressen will, in Betracht kommen: der Strafort der Verdammten oder die eigentliche Hölle, ferner der Reinigungsort (Fegefeuer), dann der Schooß der Unmündigen (limbus infantium) und endlich der Schooß Abrahams oder der Väter (limbus patrum).

Sprachlich genommen steht nun allerdings nichts im Wege, die inferna (inferi), *κατώτατα,* den Scheol u. s. w., zu denen der Herr hinabgestiegen, von der eigentlichen Hölle zu verstehen, und wirklich hat sich auch diese Auffassung in älterer wie in neuerer Zeit geltend zu machen gesucht. Zeitweilig haben die Reformatoren, Luther u. A. geradezu gelehrt, Christus sei zur Hölle hinabgestiegen, um die Qualen der Verdammten zu erdulden. Haben wir nun schon oben (S. 66 f.) die Unstatthaftigkeit dieser seltsamen Anschauung dargethan, so können wir nunmehr als weitern Gegengrund noch

beifügen, daß bei solcher Zweckbeziehung des Descensus die Erlösung, zu deren Abschluß der Heiland doch allein die Strafe der Hölle hätte übernehmen können, noch nicht durch den Tod, sondern erst eben durch diese Höllenfahrt vollbracht wäre, wovon die hl. Schrift nicht nur nichts weiß, sondern was auch wörtlich dem Ausrufe des sterbenden Heilandes „es ist vollbracht" widerspricht. Als die Reformatoren später diese wunderliche Lehrmeinung fallen ließen, statuirten sie eine andere Zweckbeziehung der immer noch im eigentlichen Sinne beibehaltenen Höllenfahrt. Sie deuteten dieselbe nämlich als einen Triumphzug Christi über die Hölle in der Hölle, indem sie lehrten, Christus sei hinabgestiegen, um sich als Sieger über Tod und Hölle vor dem Fürsten der Finsterniß und seinen Genossen zu bewähren und das Zusammenbrechen ihrer Macht zu documentiren. Solche Vorstellung ist offenbar weit edler und würdiger gehalten, und auch in der kirchlichen Hymnologie finden sich Anklänge an einen solchen Triumphzug Christi über die Hölle[1]). Allein abgesehen davon, daß eine derartige (man erlaube den Ausdruck) Demonstration, zu sinnlich gefaßt, der Würde des Herrn wohl kaum entsprechen möchte, genügt ja ganz offenbar zu einer richtig gefaßten Triumphfeier über die Hölle, welche wir nicht beanstanden, Christi virtuelle Anwesenheit in derselben, und bleibt es unschicklich, Christi Seele substantiell sich in der „Hölle" anwesend vorzustellen, so lange man, was doch fast nothwendig (s. Eschat. S. 83 u. 320) geschehen muß, den Strafort der Verdammten als local verschieden von den übrigen Mansionen der Abgeschiedenen festhält. — In der alten Zeit haben Clemens der Alexandriner, Origenes u. A., unsern Glaubensartikel auch von eigentlicher Höllenfahrt deutend, als Endziel derselben die Absicht Christi angesetzt, aus der Hölle einige minder verderbte Seelen, zu denen man gerne einige bessere Heiden, wie Sokrates und Plato zählte, zu befreien, indem diese auf das Erscheinen Christi und seine Lehrverkündigung hin sich bekehrt hätten. Scheinbaren Anhalt bot zu dieser Meinung die „Predigt" Christi in der Unterwelt nach 1 Petr. 3, den wir indeß weiter unten durch Richtigstellung des vielgedeuteten Textes schon beseitigen werden. Wir mögen diesen Irrthum bei den

---

[1]) S. den Osterhymnus: *ad regias*, wo es u. A. heißt: Victor subactis inferis Christus trophaea explicat, Caeloque aperto subditum Regem tenebrarum trahit. Vg. auch Ephes. 2, 15.

alten Lehrern entschuldigen; allein seitdem es dogmatisch durchaus feststeht, daß eine Bekehrung im jenseitigen Leben schlechthin unmöglich, sowie daß ex inferno nulla redemptio (s. Eschat. S. 22 u. 59 ff.) stattfindet, fällt selbstverständlich der Beweggrund zu solcher Annahme und damit diese selbst in sich zusammen. Daß damit noch nicht der Stab auch über die Trefflichsten des Heidenthums gebrochen wird, versteht sich (s. Heil.-Lehre S. 210 ff.). — Wenn aber einer oder anderer der alten Lehrer gar geglaubt haben, daß die Anwesenheit des Erlösers in der Hölle nach vollbrachtem Werke den Verdammten überhaupt und selbst den Teufeln zu einiger Linderuung ihrer Höllenqual gereicht habe, so mag die in solcher Meinung sich aussprechende christliche Milde und Weichherzigkeit immerhin ansprechen, für die Annahme selbst fehlt jeder, auch der geringste Anhaltspunkt (Eschat. S. 82 f.), zudem würde sie immer noch keinen wirklichen Descensus Christi in die Hölle begründen können.

So muß also die Auffassung des descensus Christi als eigentliche Höllenfahrt unbedingt aufgegeben werden.

3. Der Infernus ist eben so wenig weder der Reinigungsort, noch der Schooß der Unmündigen. — Von dem Strafort der Verdammten abgesehen, können unter den drei übrigen, noch gedenkbaren Mansionen der Abgeschiedenen die an zweiter und dritter Stelle genannten kaum in Betracht kommen. Der limbus infantium, von dem es nicht einmal zweifellos feststeht, ob wir ihn für die vorchristliche Zeit anzusetzen haben (Sakr.-Lehre Bd. I. S. 236 f.), fällt sofort darum aus, weil gar nicht abzusehen ist, wie die Erscheinung Christi in der Unterwelt diesen Unmündigen hätte nützen sollen, da der Grundsatz unangreifbar feststeht, daß subjektive Antheilnahme an der Erlösung, Rechtfertigung und Heiligung nur im diesseitigen Lebensstadium geschehen kann. Mit jeder gedenkbaren Zweckbeziehung hört darum die Sache selbst auf. Eher schon ließe sich beim Descensus an den Reinigungsort denken, denn es würde auf den ersten Blick eine recht ansprechende Vorstellung ergeben, wenn man sich vorstellt, Christus sei zu den Seelen im Fegefeuer hinabgestiegen, um sie (wie dann selbstredend anzunehmen) sofort sammt und sonders aus diesem Ort (Zustand) der leidensvollen Sehnsucht zu befreien und mit sich in den Himmel einzuführen; es wäre die Erscheinung Christi bei ihnen aufzufassen wie ein Generalablaß für alle in der Läuterung

befindlichen Menschenseelen. Allein bei näherer Erwägung will auch diese Ansicht nicht Stand halten. Solche Seelen, welche hinlänglich geläutert für die Anschauung Gottes reif geworden waren, traten schon zur Zeit des alten Bundes zu den in voller Gerechtigkeit Abgeschiedenen über; solche aber, welche, um reif zu werden, im Augenblicke des Todes Christi noch fernerer Läuterung bedurften, wird der Heiland, da bei der strafenden Gerechtigkeit Gottes gewiß jede Willkür ausgeschlossen ist, nicht sofort und vor der Zeit haben befreien können oder wollen; anzunehmen aber etwa, daß im Momente der vollbrachten Erlösung alle zur Zeit im Fegefeuer detinirten Seelen gerade ihre Läuterung vollendet und für den Himmel reif geworden seien, ist baare, durch nichts gerechtfertigte Willkür.

4. In Abrahams Schooß stieg der Herr hinab. — So erübrigt denn nur noch, als Zielpunkt des descensus Christi ad inferos den Aufenthaltsort der Gerechten des alten Bundes zu bezeichnen, jene Stätte, in welche die vor vollbrachter Erlösung abgeschiedenen Menschen des A. T. sofort hineintraten, wenn sie völlig makellos gestorben waren, oder in welche sie, wenn mit geringern Flecken behaftet, nachdem sie im Reinigungsort genugsam geläutert waren, hinübertraten. In Folge des paradiesischen Sündenfalles war nämlich der vorchristlichen Menschheit das Thor des Himmels einstweilen verschlossen, oder wie der Apostel Hebr. 9, 8 sich ausdrückt, „der Eingang zum Heiligthum war noch nicht geöffnet, so lange das alte Zelt bestand[1])“, indem die Gnade der Erlösung, obschon für das diesseitige Leben des Menschen bereits ab ante wirksam und heilskräftig, dennoch ihr Ziel in der Glorie nicht vor vollbrachter Genugthuung erreichen konnte und sollte, damit Christus seiner Menschheit nach das Haupt der Kirche, der Anfang und der Erstgeborne von den Todten, „in

---

[1]) *Μήπω πεφανερῶσθαι τὴν τῶν ἁγίων ὁδὸν.* Daß der Verfasser unter dem „Heiligthum“ in Bezugnahme auf das Allerheiligste des jüdischen Tempels den Himmel versteht, in welches himmlische Heiligthum Christus mit dem Abschlusse seines Opfers eingetreten (V. 24), und zu welchem er hiedurch uns den Zugang wieder erschlossen hat (Kap. 10, 19 f.), ist ganz unwidersprechlich. Er findet dabei aber in der Unzugänglichkeit des דְּבִיר des jüdischen Tempels, in welches nur einmal im Jahre der Hohepriester eintreten durfte, einen vom hl. Geiste beabsichtigten Typus für das Verschlossensein des Himmels während der Zeit des alten Bundes.

Allem selbst den Vortritt habe“ (γένηται αὐτὸς ἐν πᾶσι πρωτεύων), Col. 1, 18. Haben wir uns diesen jenseitigen Aufenthalt der Gerechten des A. B. einerseits zweifelsohne nach der Parabel bei Luk. 16, 22 ff.[1]) als einen Ort und Zustand des Trostes, d. h. natürlicher und wohl auch übernatürlicher Freude vorzustellen, so war derselbe doch anderseits, weil die Himmelsseligkeit in der Anschauung Gottes mangelte, mit Schmerz verbunden, wenigstens mit dem Schmerze noch nicht befriedigter Sehnsucht, welcher um so intensiver sein mochte, je klarer nunmehr das hohe Glück des endlichen Zieles erkannt ward. Es war ja so zu sagen eine Wartestelle, die so leicht mit dem Hangen und Bangen der Ungeduld verquickt ist; und kann nach dieser Seite hin jener Aufenthalt immerhin noch als eine Art von Haft, ja von Kerker begriffen werden. (Sieh bald nachher.) Auf diesen Schooß Abrahams muß auch das Wort Christi am Kreuze zu dem bekehrten Schächer bei Luk. 23, 43: „Noch heute wirst du bei mir sein im Paradiese“ bezogen werden, und nicht auf den eigentlichen Himmel, so lange man den Wortlaut streng zu nehmen gewillt ist.

Zu diesen frommen und gerechten Vätern der Vorzeit von Adam bis auf Johannes den Täufer alle Geschlechter hindurch, edlere Heidenmenschen mit einbegriffen, welche mit brennender Sehnsucht ihrer endlichen Erlösung und Beseligung entgegenharrten, stieg im Augenblicke des Todes die menschliche Seele Christi hinab: das ist zur Zeit die allgemeine und darum verbürgte Ansicht aller Theologen der Kirche[2]). Es bleibt noch übrig, Zweck und Bedeutung des Descensus Christi klarzustellen in der Beantwortung der Frage:

---

[1]) Die biblische Bezeichnung in diesem Texte κόλπος (-οι) Ἀβρ., sinus Abrahae, ist wohl entnommen von der Vorstellung eines himmlischen Hochzeitsmahles, an welchem Lazarus, zunächst bei Abraham, in seinem Schooße zu Tische liegt (sitzt). Die theologische Bezeichnung *limbus* (vel Abrahae vel patrum) ist nicht biblisch, scheint jedoch anzulehnen an שְׁאֹל, welches als שׁוּל = „Band, Saum, Schleppe“ gefaßt (kaum richtig, wenigstens sehr fraglich) mit limbus sollte wiedergegeben werden.

[2]) In der Muttersprache nennen wir, besonders beim Katechismusunterricht, um den Anstoß des Wortes Hölle zu vermeiden, nicht selten diesen Infernus die Vorhölle. Diese Bezeichnung fußt auf der bekannten, von der hl. Schrift unterstützten Vorstellung, nach welcher, während der Strafort der Verdammten im tiefsten Abgrunde der Erde zu liegen kommt, die andern im Texte genannten Mansionen höhere, der Erdoberfläche näher zugewandte ringförmige Schichten,

5. Was Christus in der Unterwelt ausgerichtet habe? — Die Antwort ergibt sich aus der Natur der Sache ganz von selbst. Sein Geschäft in der Unterwelt konnte kein anderes sein, als den Altvätern die durch seinen Tod am Kreuze nunmehr vollbrachte Erlösung anzuzeigen, ihnen die frohe Botschaft (auch ein Evangelium) ihrer jetzt bevorstehenden Befreiung aus ihrer Haft und ihrer Gelangung zur Anschauung Gottes zu verkünden, um dann demnächst in ihrer Begleitung seinen eigenen Einzug in den Himmel zu feiern. Für die Richtigkeit dieser Zweckbeziehung des Descensus Christi können auch unmittelbar einige, freilich nur dunkle, wie es bei den rebus post mortem futuris zu erwarten steht, Andeutungen der hl. Schrift angezogen werden. Wollen wir dabei auf einzelne Texte des A. T., wie Hoseas 3, 14 und Zach. 9, 11 f., welche, da sie von der Herstellung Israels aus der Gefangenschaft handeln, nur im höhern Sinne, allerdings passend genug, auf die Befreiung der abgeschiedenen Altväter aus der Haft des Scheols gedeutet werden können, kein Gewicht legen, so meinen wir doch auf Ephes. 4, 8 ff. uns berufen zu dürfen: „Daher heißt es (Ps. 67, 19): «Hinaufsteigend zur Höhe führte er gefangen fort die Gefangenschaft, theilte Gaben aus den Menschen». Daß er aber hinaufstieg, was ist das Anderes, als daß er zuvor hinabstieg in die untern Theile (*κατώτερα μέρη*) der

---

welche um die abyssale Mitte herumlaufen, bilden. Demnach gestaltet sich der Aufenthaltsort der vorchristlichen Gerechten allerdings als ein Vorplatz zur eigentlichen Hölle, als Vorhölle. Hält man bei Christi Descensus an dem Namen Höllenfahrt fest, so muß Hölle in dem Sinne verstanden werden, daß sie alle diese unterirdischen Receptacula, also alle Plätze der abgeschiedenen Menschen, mit alleiniger Ausnahme des Himmels, welcher hoch oben gedacht wird, umfaßt: der Herr ist dann wirklich in die „Hölle" hinabgestiegen, nämlich in eine Abtheilung des Ganzen, nur nicht in den tiefsten Höllenpfuhl des Tartarus. Diese sprachliche Auffassung ist aber um so weniger abzuweisen, als bei den Urgermanen *halja*, *hel* u. s. w. im Gegensatz zur *valhalla*, dem heidnischen Himmel, zu welchem indeß blos die auf der Wahlstatt Gefallenen gelangten, keineswegs durchaus als Strafort aufgefaßt wird, dieser vielmehr nur eine Abtheilung derseben bildet. Als die christlich gewordenen Germanen das Wort nunmehr auf die christliche Lehre bezogen, fanden sie es angezeigt, um den Tartarus als locus tormentorum auszudrücken, dasselbe mit dem Zusatze der „Züchtigung" zu versehen, hd. helwîz u. s. w., und erst späterhin haben wir Deutsche, nicht alle andern Germanen, den Zusatz für überflüssig erachtet. So erst ist das Schillernde und Schielende in das deutsche Wort „Höllenfahrt" hineingerathen.

Erde. Der Hinabgestiegene ist auch der Hinaufgestiegene hoch über alle Himmel, um Alles auszufüllen". Lassen wir auch die schon oben beregte bildliche Erklärung der κατώτερα μέρη τῆς γῆς dahingestellt, der Apostel sagt bestimmt, daß Christus bei seiner Himmelfahrt ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν. Ich denke nun, man wird diese Redeweise lieber mit den Vätern erklären: Christus führte gen Himmel fahrend die „Gefangenschaft", nämlich die bis dahin in Haft gehaltenen Väter der Vorzeit, sie aus der Gefangenschaft befreiend, mit sich empor, als dieselbe im bildlichen Sinne auf die Fesselung des Satans und seiner Macht in Kraft der vollbrachten Erlösung zu beziehen. Gleichwohl verkennen wir nicht, daß die Wahrheit unserer Darstellung mehr aus dem Zusammenhange der einzelnen Momente in der Heilsökonomie sich ergibt, als auf klarer Bezeugung durch die hl. Schrift beruht.

Nach Maßgabe der bisherigen Darstellung muß sich nun endlich auch das richtige Verständniß der petrinischen Perikope von der Predigt Christi in der Unterwelt, der schwierigen und vielgedeuteten, ergeben 1 Petr. 3, 19. Sie ward schon oben (S. 122) ausgehoben. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß das κήρυγμα Christi, von welchem der Apostel handelt, hierorts einschlägig ist, weil dasselbe auf andere Verhältnisse im Leben Christi zu beziehen geradezu unmöglich erscheint. Die Schwierigkeit der Stelle liegt nun aber darin, daß eine Predigt Christi vor den Abgeschiedenen, noch dazu Ungläubigen, daher wie es den Anschein hat Verdammten, eine Predigt im gewöhnlichen Sinn, seltsam, auffallend, unbegreiflich erscheinen müßte. Es soll nicht geleugnet werden, daß manche der alten Lehrer dieses petrinische κήρυγμα als eine solche Predigt im gewöhnlichen Verstande, beziehentlich als Mahnung zur Bekehrung und gläubigen Aneignung der Erlösungsgnade, verstanden haben; findet sich doch sogar die Annahme vor, daß auch die Apostel und Johannes der Täufer nach ihrem Tode den Abgeschiedenen in solcher Absicht gepredigt hätten. Indeß angesichts der nunmehr längst festgestellten dogmatischen Lehre, nach welcher die Möglichkeit der Antheilnahme an der Gnade Christi und der Heilswirkung, mit dem Tode abschließend, sich nimmer auf die jenseitige Daseinsform des menschlichen Lebens erstreckt, muß diese Auffassung schlechthin aufgegeben werden. Wir legen uns daher den Sinn der Stelle also zurecht. Das Geschäft,

welches Christus dort ausrichtete, wird als *κηρύσσειν* bezeichnet, dies ist aber nach seinem Etymon nichts Anderes, als: (*κῆρυξ*) „herolden" oder in feierlicher Weise verkündigen. Was ist aber der Vorwurf dieser Botschaft oder Verkündigung? Allerdings das Evangelium, denn, heißt es Kap. 5, 6, „auch den Todten ist das Evangelium verkündet" (*εὐηγγελίσθη*). Das Evangelium (בְּשֹׂרָה) aber hat zwar auch hier zu gelten als die Freudenbotschaft, nur nicht (wie sonst in den Büchern der Evangelien), daß das Reich Gottes nahe sei, sondern daß es für die Hörer da sei, nicht, daß durch Glauben an Christus verbunden mit Sinnesänderung das Heil gewirkt werden solle, sondern daß es kraft der nun ausgeführten Erlösung für sie erreicht sei und demnächst an ihnen solle ausgeführt werden. Wir meinen, daß an der in diesem Sinne zu modificirenden Bedeutung sowohl von *κηρύσσειν* (praedicare) als von *εὐαγγελίζειν* (evangelizare) nicht das mindeste Bedenken haften könne. Aber konnte solche frohe Botschaft „den Geistern, die in der Haft sich befanden, welche einst ungläubig gewesen waren" gekündigt werden? Die Ungläubigen, antworten wir, von welchen hier Rede ist, bilden nur einen Theil der beim Archenbau in den Tagen Noahs durch die Sündfluth umgekommenen Frevler, und zwar sind das jene, welche ungläubig beim Bau der Arche trotz der Mahnung des Erzvaters, ungläubig noch als die Fluth über sie hereinbrach, dennoch, ob auch erst in den letzten Augenblicken des irdischen Lebens, sich diesseitig zu Gott bekehrten — wer möchte wohl annehmen, daß außer der Familie Noahs von der ganzen Menschheit auch Niemand, als man den Ernst des göttlichen Strafgerichtes nicht mehr verkennen konnte, sich sollte besonnen und eingelenkt haben? —, diese wurden nun zwar nicht mehr leiblich oder, wie der Apostel V. 20 sagt, *δι' ὕδατος,* aber sie wurden doch der Seele nach gerettet. Wir finden im Texte der Perikope selbst Anhaltspunkte für diese Auslegung. Die „Geister", denen Christus „predigte", werden gezeichnet als solche, welche einstweilen (*ποτὲ, ὅτε*) ungläubig waren, als sie „auf Gottes Langmuth (noch) harrten", sie verharrten also im Unglauben nur zeitweilig, nicht bis an ihr Ende; und ferner Christus „hinzutretend" (*πορευθείς,* hinabsteigend) predigte nicht diesen «Geistern in Haft» allein, denn es heißt «auch ihnen» (*καὶ τοῖς*), verstehe also: „mit den andern Geretteten aus Israel auch diesen vorübergehend Ungläubigen". Warum aber der

Apostel bei Christi Predigt in der Unterwelt gerade diese Menschenklasse heraushebt, hat allem Anscheine nach seinen Grund in der Absicht, um den Juden, welche die bei der Sündfluth umgekommenen Menschen so tief verachteten, daß sie glaubten, diese dürften bei Abhaltung des allgemeinen Gerichtes nicht einmal mit der übrigen Menschheit vor dem Richter erscheinen, ein solches Vorurtheil zu nehmen, indem er darlegt, daß Christi Tod sogar einem Theil jener so verachteten, nichtisraelitischen Menschen zum Heile gereiche. Endlich aber, daß diese im Angesicht des Todes bekehrten Menschen, welche somit offenbar in die Zahl der Gerechten der Vorzeit übertreten, als *ἐν φυλακῇ* befindliche *πνεύματα* gekennzeichnet werden, wird wohl auch nach vorgemachten Bemerkungen nicht mehr zu sehr befremden, so weit auch Paradies und Kerker (so übersetzt die Vulg. a. u. St.) von einander abzustehen scheinen: es kommt eben darauf an, welchen Gesichtspunkt man in der Auffassung der Aufenthaltsstätte jener Gerechten nimmt; denn daß hier die ungünstige Kehrseite hervorgehoben wird, versteht sich ja, da ihre Insassen durch Christi „Predigt" aus derselben erlöset werden sollten, von selbst. Wir halten im Zusammenhange der katholischen Lehrsätze die vorstehende Auslegung für die einzig zulässige.

Die soteriologische Bedeutung der Höllenfahrt Christi liegt also darin, daß die Befreiung der Altväter aus ihrem bisherigen Interimszustande, die erste vollreife Frucht des Erlösungswerkes in der Menschheit, durch sie bewerkstelligt werden sollte. Fragen wir jedoch, ob der hinabgestiegene Erlöser diese Gerechten sofort der Himmelsseligkeit zugeführt hat, so werden wir freilich sagen müssen, daß dies thatsächlich erst bei seiner eigenen Himmelfahrt geschehen sei, denn Christus sollte, als der Menschheit Erstling und Vormann in jeder Beziehung, eben durch seinen Eintritt in den Himmel das Thor desselben wieder eröffnen, und die bis dahin abgeschiedenen Gerechten sollten bei diesem feierlichen Triumphzug gleichsam sein Geleite bilden; was auch die Stelle Ephes. a. O. an die Hand zu geben scheint, da das „emporsteigend über alle Himmel" wohl nur auf die Himmelfahrt Christi sich beziehen kann. So müssen wir denn scharf genommen das Kerygma oder die Botschaft Christi in der Unterwelt auf die Ankündigung beschränken, daß nunmehr der selige Augenblick der schließlichen Vollendung in nächster und unmittelbarer Nähe

bevorstehe. Vorbereitung also und Anbahnung der triumphirenden Fahrt gen Himmel für die bis dahin subjektiv erlöseten Menschen zur Verherrlichung des Triumphzuges ihres Hauptes bedeutet die Höllenfahrt Christi in der Heilsökonomie.

Indeß ist doch auch eine hiervon ein wenig abweichende Auffassung möglich und zulässig. Man kann nämlich auch annehmen, daß die abgestiegene Seele Christi, da nunmehr nach vollbrachtem Werke der Erlösung jeder weitere Verzug unbegründet scheinen mag, die Altväter, d. h. ihre Seelen in statu separationis, denn die Auferstehung des Fleisches blieb ja für sie bis zum Weltende noch ausgesetzt, sofort zur seligen Anschauung in den Himmel geleitet habe; singt doch die Kirche bereits in der Osternacht das attollite portas, principes, vestras. Die eigentlich so genannte Himmelfahrt Christi kann dann als feierliche Wiederholung dieses Einzugs, nunmehr aber in der verklärten Leiblichkeit, vielleicht auch als Einzug in eine besondere Region des Himmels betrachtet werden. Wir sind über die jenseitigen Verhältnisse zu wenig unterrichtet, um entscheiden zu können.

6. Christologische Bedeutung des Descensus Christi. — Für die Person Christi bedeutet derselbe den Anfang der Verherrlichung seiner menschlichen Natur, den Beginn des status glorificationis. Haben wir früher den Stand der Verherrlichung bei Christo von seiner Auferstehung an datirt, so war das insofern richtig, als sie mit dieser erst zum vollen Durchbruch kommt. So wie aber die Glorification Christi ihre Stufen hat, bis sie zum vollen Gipfel gelangt, so ist unverkennbar, daß die erste Stufe derselben mit dem Descensus anhebt. Während nämlich Christi Leib im Grabe ruhte in der Niedrigkeit menschlichen Fleisches, wenngleich insoweit nicht ohne Bezeugung seiner Würde, als ihn die Verwesung nicht treffen konnte, trat Christi Seele sogleich im Augenblicke des Todes, also schon in statu separationis während ihres Aufenthaltes in der Unterwelt, in den Besitz und Genuß der seligen Anschauung Gottes, wenn sie bis dahin in den Tagen des Fleisches derselben, nach der Bd. I. S. 245 ff. besprochenen Ansicht neuerer Theologen, noch entbehrt hatte. Hierbei darf kein Zweifel aufkommen. Mit dem Momente des Todes war der Stand der Erniedrigung und Selbstentäußerung, zum Behufe der stellvertretenden Genugthuung eigens herangebracht,

nothwendig vorüber, und kein irgend gedenkbarer Grund kann angegeben werden, weshalb die menschliche Seele Christi, mit der Gottheit hypostatisch vereint, nunmehr nicht alsbald in ihre natürlichen Rechte sollte eingetreten sein. Während so gerade die neuere, aber kaum haltbare Christologie (wie wir sie nannten) im Descensus Christi den entscheidenden Wendepunkt zwischen den beiden Lebensstadien, und den handgreiflichsten Uebergang zum Stande der Verklärung anerkennt, geht doch auch die ältere Christologie hier nicht ganz leer aus. Sie statuirt für den Descensus Christi seine „nominis exaltatio". Die Altväter, denen der Heiland sich zugesellte, erkannten und bekannten ihn selbstredend als ihren Herrn und Erlöser, und zollten ihm den Tribut anbetender Huldigung. Darauf beziehe man Phil. 2, 10: „Daß im Namen Jesu sich beugen die Kniee der Himmlischen, Irdischen und Unterirdischen (*καταχθονίων*)".

In der Unterwelt verblieb die Seele Christi bis zum Moment ihrer Wiedervereinigung mit dem Leibe bei der Auferstehung. Am Ostermorgen stieg sie von der Unterwelt wieder hinauf zur Oberwelt, und von diesem ascensus singt die Kirche im *Exultet* der Osternacht: haec est nox, in qua Christus ex inferis victor ascendit.

3. Die Auferstehung Christi nach ihrer soteriologischen Bedeutung.

§ 7.

1. Ihre Stellung in der Heilsökonomie überhaupt. — Handelt es sich um die Wirkursache unserer Rechtfertigung und Heiligung, so pflegt christlicher Brauch gern und häufig den Tod Christi und seine Auferstehung zu nennen. Er kann sich dabei auf den Vorgang der hl. Schrift selbst berufen. Von der dieser Ausdrucksweise zu Grunde liegenden Anschauung aus betrachtet bildet in der That erst die Auferstehung unseres Herrn des Erlösungswerkes Abschluß, die Krönung seines architektonischen Baues. Da wir aber bis dahin stets mit vielem Nachdruck die Genugthuung als durch den Tod des Herrn vollbracht bezeichnet haben, scheint es sofort geboten, um nicht des Widerspruches mit uns selbst bezichtigt zu werden, sowohl das Verhältniß der beiden Geheimnisse des Todes und der Auferstehung Christi zu einander, als auch ihre Stellung in der Heilsordnung

überhaupt zu erörtern. Das Ergebniß der Untersuchung, um es schon vorweg zu nehmen, wird sein: rein objektiv betrachtet findet die Erlösung allerdings im Tode Christi ihren Abschluß, allein in Bezugnahme auf die subjektive Erlösung muß zum Tode die Auferstehung hinzutreten, also daß jene, weil diese Rücksichtnahme immerhin noch der Objektivität des vom Herrn vollbrachten Werkes zufällt, zwar nicht zur Substanz, aber doch zur Integrität unserer Erlösung in Christo Jesu gehört, und in diesem Sinne immerhin das Gesammtwerk Christi zu unserm Heile erst endgültig abschließt. Die tiefere Einsicht in diesen Sachverhalt macht hauptsächlich das wissenschaftliche Interesse nachstehender Erörterung aus. — Da wir nun aber in dieser Schrift grundsätzlich nur die eigentlich sogenannte, d. i. objektive Erlösung behandeln, so fällt auf die Auferstehung des Herrn nur das Streiflicht des Ueberganges von der Erlösung zur Heiligung; und daher wird es sich von vornherein rechtfertigen, daß wir dies Geheimniß im Leben Christi nicht in vollem Umfange und in gleicher Umständlichkeit mit dem Geheimniß seines Todes erörtern: wir glauben von der göttlichen Vorbestimmung der Auferstehung Christi, erkennbar in den alttestamentlichen Vorausverkündigungen durch Wort und Zeichen, absehen zu dürfen, geschweige daß wir es für unsere Aufgabe erachten, einer rationalistischen Schriftauslegung gegenüber ihre Wahrhaftigkeit erst exegetisch zu erhärten.

Die kapitale Stellung übrigens der Auferstehung Christi in der christlichen Offenbarungslehre verbürgt uns jedes Symbol der Kirche vom Apostolikum bis zum Tridentinum mit seinem „resurrexit a mortuis“, mehr jedoch noch die energische Aeußerung des Völkerlehrers 1 Kor. 15, 14: „Ist Christus nicht auferstanden, so ist unsere Predigt eitel und hinfällig euer Glaube“, wie denn nach derselben Perikope die Apostel das Kennzeichen ihres apostolischen Amtes darin finden, Zeugen der Auferstehung zu sein.

Hinsichtlich der Nothwendigkeit, um auch diesen Punkt schon vorab anzuziehen, verhält es sich mit der Auferstehung etwas anders, als mit dem Tode, und wir nehmen keinen Anstand schlicht und einfach zu behaupten: der Gottmensch konnte nicht sterben, ohne von den Todten zu erstehen. Da, wie wir Bd. I. S. 130 f. zeigten, die hypostatische Union nicht nur die Seele, sondern mittels ihrer auch den Leib umfaßt, so wird durch dieselbe das ohnehin so enge

Band, welches beim Menschen überhaupt die Seele mit dem Leibe eint, bei Christo so eng geschürzt, daß eine fürdauernde, geschweige ewige Trennung von Leib und Seele bei ihm unmöglich erscheint. Daher kann die Lösung jenes synthetischen Bandes, welches innerhalb der menschlichen Natur den Leib Christi von der Seele trennte — das aber ist der Tod — nur als eine vorübergehende, ja als eine solche, welche selbst nicht einmal während ihres Bestandes jeden Rapport zwischen beiden Theilen der menschlichen Natur abbricht, begriffen werden. Oder einfacher ausgedrückt: wenn kraft der hypostatischen Union Christi Leib im vollen Sinne der Leib des Sohnes Gottes ist, wie widersinnig wäre es, anzunehmen, es könne dasjenige, was des Sohnes Gottes ist, der da das Leben und das Princip alles Lebens, dem Tode vollends verfallen, geschweige von ihm für immer bewältigt werden. Unfraglich hegt der Apostel dieselbe Anschauung, wenn er (Ap.-Gesch. 2, 24) äußert: „Da es unmöglich war (*οὐκ ἦν δυνατόν*), daß er (Christus) von ihm (nach der Vulg. infernus, nach dem griech. Text *θάνατος*, für unsern Zweck gleichviel) behalten (bewältigt) werde". Indeß soll hiermit eine einfache Nothwendigkeit dennoch nur für die Thatsache der Auferstehung selbst, nicht für den Zeitmoment und nicht für die nähern Umstände, wann und unter welchen sie erfolgte, in Anspruch genommen werden. Diese können wir nicht anders, als wiederum nur dem freien Ermessen des Gottmenschen anheimgegeben ansehen, indem wir für sie nur die höchste Angemessenheit behaupten.

Im Nachweise der Bedeutung der Auferstehung Christi für die Heilsordnung theilen wir auch hier die Gesichtspunkte, indem wir zuerst den mehr christologischen, darauf den eigentlich heilsökonomischen Standpunkt der Betrachtung hervorkehren.

2. Die Bedeutung der Auferstehung für die Person Christi — liegt darin, daß sie seinen Eintritt in den Stand der Herrlichkeit auf Grund seines im irdischen Leben errungenen, auch für ihn selbst nach seiner Menschheit wirksamen Verdienstes bezeichnet. Es genügt, daß wir nochmals auf die Worte des eben Erstandenen zu den beiden Jüngern (Luk. 24, 26): „mußte nicht Christus dies leiden und also in seine Herrlichkeit eingehen?" hinweisen. In der That, die Wiederaufnahme und Wiedervereinigung seines nunmehr nicht weiter leidensfähigen, gebrechlichen, sterblichen — Röm. 6, 9: „Christus,

auferstanden, stirbt fürder nicht mehr" — sondern verklärten Leibes ist die entschiedene und unausweichliche Probe, daß der Stand der Erniedrigung vorübergegangen und der Stand der Verherrlichung erreicht sei; wie denn auch der Auferstandene während der vierzig Tage bis zur Himmelfahrt die vergeistigte Natur seines Leibes in den mannigfachen Erscheinungen durch allbekannte Merkmale bekundet hat. Wenn sohin durch die Auferstehung das Stadium der Verherrlichung zum Durchbruch gekommen ist, ward dennoch das Vollmaß der Herrlichkeit selbst mit ihr noch nicht erreicht, vielmehr ist dies von der Auffahrt zum Himmel an, kraft deren Christus in glorioser Daseinsform seiner menschlichen Natur zur Rechten des Vaters sitzt, zu datiren. Der Grund dieses vierzigtägigen Verzuges ist aber nach den Andeutungen des Evangeliums kein persönlicher, sondern ein pädagogischer, dispensativer gewesen, nämlich die Thatsache seiner Auferstehung auf Erden über allen Zweifel hinaus festzustellen, seine Jünger, welche bis dahin das Grundgeheimniß von der Erlösung nicht recht begriffen hatten, nunmehr, nachdem es vollbracht, in demselben vollends zu orientiren, und ihnen seine letztwilligen Anordnungen in Betreff des schließlich zu gründenden oder vielmehr des zwar schon gegründeten, nun aber sofort auszuführenden Reiches Gottes auf Erden mitzutheilen. Hiermit war dann die irdische Sendung des Gottmenschen definitiv erledigt. — So erscheint dann selbst die Verherrlichung Christi als ein im allmählichen Fortschritt stufenweis sich verlaufender Hergang. Sie beginnt mit dem Descensus in die Unterwelt: Verklärung der menschlichen Seele (neuere Christologie) oder doch mindestens Erhöhung des Namens (ältere Christologie); sie schreitet voran und kommt wesentlich zu Stande mit der Auferstehung: Verklärung des menschlichen Leibes; sie findet ihren letzten Abschluß mit der Himmelfahrt: volle Besitznahme jener ihm als Gottmenschen zustehenden Herrlichkeit, welche der Sohn beim Vater hatte, bevor die Welt ward (Joh. 17, 5).

Es wäre die rechte Stelle, um die Beschaffenheit des gloriosen Auferstehungsleibes Christi, über welche uns die hl. Schrift selbst einige Belehrung nicht vorenthält, darzustellen. Allein da wir in der Eschat. S. 308 ff., wo die Verklärung des menschlichen Leibes in Kraft der Auferstehung überhaupt zu erörtern war, die nöthige Rücksicht auf Christi Leiblichkeit bereits genommen haben, so wollen

wir hier nur einen, dort S. 313 blos ganz flüchtig berührten Punkt hervorheben. Nach Joh. 20, 20 u. 27 hat der Herr, welcher, als er den Jüngern insgesammt zum ersten Mal erschien, ihnen „seine Hände und seine Seite vorzeigte", und der wiederum dem ungläubigen Thomas zurief: „Lange deine Finger her und sieh meine Hände, reiche deine Hand und lege sie in meine Seite", die Male seiner Wunden auch am verklärten Leibe beibehalten. Das könnte auffallen, da nach der Beschreibung des Apostels (1 Kor. 15, 42 ff.) der menschliche, geschweige der gottmenschliche Auferstehungsleib alle Gebrechen, Schwächen, Unvollkommenheit bis auf die letzte Spur abstreift. Sind denn nun aber Wundmale nicht Risse des Leibes, welche, seine Unversehrtheit störend, mit seiner gloriosen Zuständlichkeit unvereinbar erscheinen? Man könnte freilich annehmen, daß der Heiland seinen zweifelnden Jüngern zulieb, um sie von der Identität seiner Person im buchstäblichsten Sinne handgreiflich zu überzeugen (ähnlich beurtheilt sich Luk. 24, 42 das Genießen von Fisch und Honigseim, s. Eschat. S. 312), nur vorübergehend dispensativ beibehalten habe, um sie dann sofort mit allen Spuren des Erniedrigungsstandes für immer abzulegen. Allein die Theologen entwickeln mit Grund über die Beibehaltung dieser Male eine würdigere und großartigere Anschauung. In der Voraussetzung nämlich, daß diese Malzeichen die organische Integrität des verklärten Auferstehungsleibes nicht störten, d. h. daß sie keineswegs, wie man denken möchte, verharschte Narben, sondern leuchtende Zeichen wie Gemmen und Ordenssterne am glorreichen Leibe blitzend darstellten, erkennen sie in denselben, indem sie deren privilegirte Außerordentlichkeit einräumen, geflissentlich beibehaltene Sieges- oder Triumphzeichen über den Tod. Der Herr habe diese Zeichen der Leidens- und Sterbensfähigkeit, wenn man sie so heißen will, aber umgewandelt zu glänzenden Insignien seines Sieges über Leiden und Tod, auch am verklärten Fleische ständig herumtragen wollen, seine Obmacht über den Tod vor der ganzen Welt zu documentiren. Sind diese Wunden als nächste und unmittelbare (freilich zusammen mit den übrigen Qualen der hl. Passion) Ursache des blutig-gewaltsamen und gerade darum mittlerisch sühnenden Todes Christi zu betrachten, so liegt sowohl die Angemessenheit einer solchen Beibehaltung, als auch das am Tage, daß man diese letztere schwerlich über die Todeswunden, als welche

das christliche Volk die fünf Wunden des schmerzhaften Heilandes verehrt, hinauserstrecken darf. Folgerichtig beschränken auch diese Gottesgelehrten die Beibehaltung der Wundmale nicht auf die Frist der vierzig Tage bis zur Auffahrt, sondern lassen sie auch am Leibe des zur Rechten der Vaters sitzenden Gottmenschen für alle Ewigkeit fortbestehen, indem sie zur weitern Begründung noch beifügen, daß diese Triumphzeichen der Erlösung, wenn dereinst der Herr zur Abhaltung des Gerichtes wieder sichtbar auf Erden erscheinen wird, den erstandenen Menschen entgegenstrahlen werden, den Gerechten, welche im Blute Christi Versöhnung gefunden, zu wonniger Freude, den Lasterhaften, welche sein Blut für unrein erachtet haben, zum furchtbaren Schrecken. — Ob dies Privilegium der Beibehaltung leiblicher Male in verklärter Daseinsform sich etwa auch auf die Todeswunden der Blutzeugen um Christi willen erstrecke, darüber s. Eschat. S. 313.

3. Das apologetische Moment. — Die Bedeutung der Auferstehung Christi für die zu erlösende, bezieh. die erlösete Menschheit spricht sich zunächst dahin aus: sie ist die festeste Stütze und unerschütterlichstes Bollwerk der Beglaubigung der christlichen Offenbarungslehre. Wenn das hauptsächlichste und wichtigste Creditiv eines Gottgesandten für die Wahrheit seiner Sendung und seiner Lehre im Charisma der Wunderwirkung liegt, so nimmt unter allen Wundern Christi seine Auferstehung im eigenen oder in des Vaters Namen (die hl. Schrift wechselt bekanntlich in der Ausdrucksweise) unfraglich die höchste Stelle ein; denn ein Wunderwerk, in welchem göttliche Macht und Würde augenfälliger hervorstrahlte, als in leiblicher Wiedererweckung, ist ungedenkbar. So begreiflich es daher ist, daß der Unglaube es sich sehr angelegen sein ließ und läßt, die Wahrheit der Thatsache mit dem Geifer des Zweifels zu besudeln, eben so gewiß ist es auch providentiell, daß kein Geheimniß im Leben Christi öfterer und allseitiger bezeugt vorliegt, als das der Auferstehung: hat sie doch nicht nur die Probe des ängstlich prüfenden Zweiflers so zu sagen in flagranti bestanden, sondern man sieht es auch den wiederholten und nach der evangelischen Berichterstattung in den Umständen so gestempelten Erscheinungen des Auferstandenen an, daß sie die göttliche Absicht verrathen, nicht nur die Jünger Christi selbst vollends zu überzeugen, sondern denselben auch unangreifbare Beweismittel zu unterbreiten, um die Welt zum Glauben an das Unglaubliche

(mit dem hl. Augustin zu reden) zu vermögen. Der Herr selbst und seine Apostel legen gleichfalls auf die Thatsache der Auferstehung zur Beglaubigung der christlichen Lehre den größten Nachdruck. Wenn der Apostel 1 Kor. 15 versichert, „ist Christus nicht erstanden, dann ist eitel unsere Predigt und nichtig euer Glaube“, so hat das freilich, wie wir unten zeigen werden, noch einen tiefern, aber zugleich doch auch den Sinn, daß mit der Auferstehung Christi auch die christliche Lehre zu Boden stürzen würde, weil die Apostel in diesem Falle (V. 15) als falsche Zeugen sich erweisen würden, die Apostel, deren nächster Beruf eben darin bestehe, Zeugniß für den Auferstandenen abzulegen. Und der Herr selbst weiset während seines Lehramtes jene, welche Zeichen seines Berufes von ihm forderten, auf die künftige Thatsache seiner Erstehung von den Todten hin mit einem Nachdrucke und einer Ausschließlichkeit, welche zeigen, daß er dieselbe als das wichtigste und für sich allein schon vollgültige Document zur Beglaubigung seiner Mission ansehe. So Matth. 12, 39 f.: „Das bösartige und ehebrecherische Geschlecht fordert ein Zeichen, und es wird ihm kein Zeichen gegeben werden, als das des Propheten Jonas. Denn wie Jonas drei Tage und drei Nächte im Bauche des Fisches war, so wird auch des Menschen Sohn drei Tage und drei Nächte im Schooße der Erde sein“; und wiederum spricht der Herr zu den Juden, welche den Beweis seiner Vollmacht verlangten (Joh. 2, 19): „Zerstöret diesen Tempel und ich werde ihn in drei Tagen wieder aufbauen“.

Es gehört nicht zu unserer Aufgabe, das in der Auferstehung gelegene apologetische Moment weiter auszuführen. Gleichwohl können wir nicht umhin, die geistreiche Weise zu skizziren, in welcher der hl. Augustin (*civ. dei* l. 22, cap. 5) dasselbe behandelt: Er nennt tria incredibilia, quae tamen facta sunt. Die Thatsache der Auferstehung Christi ist das erste Unglaubliche; daß der Herr die Augen- und Ohrenzeugen des Ereignisses zum (innern) Glauben brachte, ist das zweite Unglaubliche; daß aber diese seine Sendboten die ganze Welt zum Glauben an die Auferstehung des Gekreuzigten vermochten, ist das dritte Unglaubliche. Nun aber erweiset jedes folgende die Wahrheit des vorhergehenden Unglaublichen, und also muß das erste Unglaubliche dennoch geschehen sein. Daß die (christliche) Welt die Auferstehung des Herrn auf das Wort seiner Apostel

hin glaubt, das muß auch der Nichtchrist, weil er es vor Augen hat, einbekennen. Je unglaublicher daher die Präcedenzfälle an sich selbst scheinen, desto entschiedener wird durch den jedesmaligen Folgefall ihre Wirklichkeit und Wahrheit verbürgt

4. Das heilsökonomische Verhältniß der Auferstehung zum Tode des Herrn. — Wir nehmen in dieser Beziehung keinen Anstand zu behaupten, daß das Werk der Erlösung (Genugthuung) ohne hinzutretende Auferstehung von den Todten nur unvollständig, mangel- und trümmerhaft sein würde, ja wir wagen es, diese als das eigentliche Complement der Erlösung zu bezeichnen. Man würde uns jedoch gänzlich mißverstehen, wollte man uns die irrige Behauptung unterschieben, als ob wir wähnten, daß durch die Auferstehung die Erlösung, in reiner unbedingter Objektivität betrachtet, ergänzt würde oder werden sollte — das nimmermehr, denn wenn die einmal für allemal vollbrachte Genugthuung nach ihrer wahren Wirkursache in Untersuchung kommt, wird stets mit der hl. Schrift auf den Tod des Herrn und sein consummatum est verwiesen werden müssen — wir verstehen unsern Satz und wollen ihn verstanden haben in dem Sinne, daß nach dem von Gott beliebten und geordneten (absolute Nothwendigkeit desselben beanspruchen wir nicht) Plane zur Wiederbringung der gefallenen Menschen die Auferstehung die wirksame Vorbedingung zur Ausführung des objektiv vollführten Erlösungswerkes an den Einzelnen, also Vorbedingung für die subjektive Erlösung sein sollte. Freilich muß daher, will man die Stellung der Auferstehung Christi in der Heilsökonomie genau und scharf auffassen, der Blick hier bereits auf die Heiligung, das dritte große Werk Gottes nach außen, hinübergleiten. Gleichwohl bleibt der Ausgangspunkt der Betrachtung immer noch bei der objektiven, also eigentlich sogenannten Erlösung haften, denn es leuchtet ja ein, daß die vorbedingende Ermöglichung zur Durch- und Ausführung eines Werkes, d. h. zur Hinführung desselben an das Ziel, wofür es bestimmt ist, immer noch zum Werke selbst gehört, wenn nicht zu seiner Substanz, dann doch zu seiner Integrität. In diesem Verstande nannten wir die Auferstehung den Ausbau und die Krone des Erlösungswerkes. Wir wollen den Gedanken durch eine Analogie erläutern. Eine politische Constitution ist allerdings in sich abgeschlossen und objektiv vollendet, wenn ihre Urkunde sämmtliche Satzungen

enthält, nach denen die Staatsgewalten grundsätzlich fungiren sollen. Allein weil die Verfassung noch keineswegs das Staatsleben selbst ist, so bedarf es, wenn sie zuerst festgesetzt worden, zu ihrer Verwirklichung d. h. zu ihrer Ein- und Durchführung noch besonderer Statuten, welche man die organischen Artikel zu nennen pflegt. Obwohl nun diese die Verfassung selbst nicht ausmachen, so gehören sie doch zum constituirenden Grundgesetze des Staates in seiner vollen Integrität. Aehnlich nun wie die organischen Artikel zur Verfassung selbst sich verhalten, verhält sich die Auferstehung des Herrn zur objektiven Erlösung, deren Aus- und Durchführung durch sie erst ermöglicht wird. So zielt zwar die Auferstehung auf die subjektive Erlösung (Heiligung) ab, fällt aber selbst noch der objektiven zu, welche durch sie erst in ihrer Zweckbeziehung vollendet wird. Sofern nun bei jeder That ihr Endzweck das Letzte und Höchste ist, findet die (objektive) Erlösung auch erst in der Auferstehung Christi ihre letzte abschließliche Vollendung.

Der Beweis für diese Behauptung kann selbstverständlich nur erbracht werden aus der Art und Weise, wie die katholische Kirche, hier im vollen Contrast zur protestantischen Auffassung, deren Grundirrthum, weil ekklesiologischer und anthropologischer Währung, gerade im Verhältniß der subjektiven Erlösung zur objektiven wurzelt, das Subjektivwerden der von Christo vollbrachten Erlösung in den einzelnen Individuen auffaßt und begreift. Obgleich wir nun hierauf im 3. Hauptstück werden zurückkommen müssen, auch in unsern, die Heiligung betreffenden Schriften andeutungsweise öfter darüber gehandelt haben, wollen wir auch hier jedoch mehr assertorisch als demonstrativ die Hauptpunkte, auf die es dabei ankommt, kurz anführen. Als hier einschlägige Begriffe sind offenbar anzuführen: die Kirche, das Opfer mit dem Sakrament, und die Rechtfertigung selbst. Jeder Theologe weiß, daß gerade in diesen der Gegensatz zwischen Katholicismus und Protestantismus sich bewegt. Die genannten sind aber sämmtlich Momente der subjektiven Erlösung, denn die Kirche ist die Anstalt, in welcher, das Opfer das Vehikel, mittelst dessen, das Sakrament das Mittel, durch welches Christi Werk soll individuell versubjektivirt werden; die Rechtfertigung aber bezeichnet die Versubjektivirung selbst. Wenn diese letztere nach protestantischer Auffassung lediglich durch den werkzeuglichen auf innerem Wege

herangebrachten Glauben und zwar nur imputativ erfolgt, so daß das Sakrament nur die an sich überflüssige äußere Bürgschaft des Glaubens abgibt, und die Reproduktion des Opfertodes Christi als unbegreiflich ganz ausfällt, und wenn demgemäß die Kirche wesentlich nur die (unsichtbare) Gemeinde der Gläubigen umfaßt: dann freilich wird das Verhältniß der (subjektiven) Rechtfertigung zur (objektiven) Erlösung, wenn man dies als persönliche Antheilnahme des Menschen am Werke Christi bestimmt, entweder geradezu geleugnet, oder doch in dem Maße gelockert, daß nunmehr die durch den Tod Christi vollbrachte Erlösung, damit sie ihr Ziel erreiche, in ihrer historisch ein für allemal abgeschlossenen Thatsächlichkeit belassen werden kann bezieh. muß. Damit wird dann sofort, die Auferstehung des Herrn von den Todten als ein integrirendes Moment der objektiven Heilsordnung zu begreifen, unmöglich. Anders die katholische Anschauung. In dieser ist die christliche Heilsordnung nach ihrer subjektiven Seite überall so angelegt, daß sie sich mit der rein historischen Auffassung der Erlösung nicht begnügen kann, sondern eine, wie sagen wir? mystische Befruchtung derselben, durch welche ein realer Uebergang von der bloßen Objektivität in die Subjektivität des Einzelnen vermittelt werde, postuliren muß. Fordert nämlich, wie die katholische Auffassung will, die Rechtfertigung des Menschen eine wirkliche und lebendige Gemeinschaft mit Christo als dem Erlöser, und ist es das Sakrament, welches in eigener Kraft den Menschen in solche Verbindung mit dem Erlöser, der ihn an den Früchten der Erlösung participiren läßt, versetzt, während das eucharistische Opfer in unblutiger zwar, aber realer Reproduktion des Opfertodes Christi, der das Genugthuungswerk abschloß, dem Sakramente seine entsündigende und rechtfertigende Kraft stetig zuführt: so ist ein Doppeltes nur folgerichtig; einmal, daß in der katholischen Anschauung des Christenthums die Kirche, welche man daher auch keinen Anstand nimmt als mystischen Leib Christi zu bezeichnen, den zum Behufe der Rechtfertigung (Heiligung) thatkräftig und, ungeachtet seines Todes, lebendig in der Menschheit weilenden Erlöser einschließen muß, wie auch immer die Natur dieses Fortlebens Christi in der Kirche näher zu bestimmen sein möge; und weiter ergibt sich, daß die bezeichneten Momente der christlichen Heilsordnung, jedes für sich und alle zusammen, den von dem Tode, welchem er nur zeitweilig anheimgegeben war, erstandenen

und dadurch zur unsterblichen Fortdauer verklärten (Röm. 6, 9) Gottmenschen geradezu zur Voraussetzung nehmen müssen.[1]) Es ist eben die mystisch-gloriose Seinsweise des Erlösers, auf welche die gedachten Begriffe fußen, und diese ward in der Auferstehung des Herrn grundgelegt. Wohl ist daher die Kirche, um bildlich zu reden, über einem Grabe erbauet, aber es ist das Grab eines zwar Gestorbenen, aber glorios Verklärten, d. h. eines Auferstandenen, welches als Fundament ihren Bau stützt und trägt (vgl. Jes. 11, 10, nach der Vulg.: erit sepulcrum ejus gloriosum). — Wie unbewußt und unwillkürlich spiegelt diese Verschiedenheit der Anschauung über die christliche Heilsökonomie bei Katholiken und Protestanten in der Weise, wie die beiden Gedächtnißtage, der des Todes und der der Auferstehung Christi, des *πάσχα σταυρώσιμον* und des *πάσχα ἀναστάσιμον*, bezüglich ihres Verhältnisses zu einander im kirchlichen Leben gewerthet und gefeiert werden. Dem Protestanten ist der Charfreitag das eigentliche Erlösungsfest. Ostern ist nur eine Thatsache im Leben des Herrn wie andere auch; gegen den Gedächtnißtag des Todes tritt seine Feier zurück. Der Katholik kann erst im Siege über den Tod, also in der Auferstehung den vollendeten Abschluß der Erlösung finden, sein Erlösungsfest ist das *πάσχα ἀναστάσιμον* und darum Ostern nothwendig das höchste aller christlichen Feste des Kirchenjahres. Am Charfreitag waltet das sympathische Gefühl mit seinem leidenden Erlöser so entschieden vor, daß er auf sich selbst und seinen daraus entspringenden Nutzen kaum achtet, weshalb über der Größe seiner mitleidsvollen Theilnahme die Festfreude zurückgedrängt wird; er kann erst jubeln, wenn Alles vollbracht und sein Heiland selbst der Frucht seines Leidens theilhaft geworden ist.

Wenngleich der eigentliche Beweis für die soteriologische Bedeutung der Auferstehung Christi dem Nachweise der angezogenen katholischen Grundsätze zu entnehmen ist, so gebricht es doch nicht ganz an biblischen Aussagen, welche diesem Geheimniß auch unmitelbar die beschriebene Stellung in der Heilsökonomie anzuweisen scheinen. Als Vorbedingung für die Predigt des Evangeliums, also für die Ausführung der Erlösung, erscheint die Auferstehung nach dem Worte des Herrn (Luk. 24, 46): „Es mußte Christus leiden und auferstehen

---

[1]) Vgl. Sakr.-L. Bd. I. S. 2 ff., 430 f., 525 ff.

am dritten Tage, und (dann erst) in seinem Namen Buße gepredigt werden zur Vergebung der Sünden". Wenn es ferner von Christo heißt (Röm. 4, 25): „er ist hingegeben (in den Tod) wegen unserer Sünden, aber auferstanden wegen unserer Rechtfertigung", so wird die subjektive Erlösung unfraglich in eine solche innere Beziehung zur Auferstehung gesetzt, welche nur die oben gezeichnete sein kann. Noch lehrreicher ist die Bemerkung des Evangelisten (Joh. 7, 39): „Der Geist war noch nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verklärt war (in der Auferstehung)". Ist es der hl. Geist, welcher uns rechtfertigt und heiligt, so wird hier ausdrücklich die mit der Auferstehung eintretende Verklärung des Heilandes als unerläßliche Vorbedingung zur Herabkunft desselben, somit der subjektiven Erlösung angesetzt.

5. Christi Auferstehung im Verhältniß zur Auferstehung des Fleisches überhaupt. — Wenn die Auferstehung des Heilandes nach Nr. 3 als vollgültige Beglaubigung der ganzen Offenbarungslehre, und wenn dieselbe nach Nr. 4 als die Vorbedingung für die Zuwendung aller in seinem Tode errungenen Heilsgüter zu betrachten ist, so gilt doch beides, jene Bürgschaft und diese Bedingung, vorzugsweise in Bezug auf unsere künftige Auferstehung. Die Auferstehung ist das große, umständlich erörterte Thema des Apostels 1 Kor. 15, 12 ff. Wir haben uns darüber schon anderweit (Eschat. S. 283 u. 291 f.) ausgesprochen. Der Völkerlehrer wendet das Argument nach allen Seiten. „Wenn die Todten nicht auferstehen, so ist auch Christus nicht auferstanden. Wenn aber, und das ist unsere Predigt, Christus auferstanden, so werden auch in ihm Alle, wie sie in Adam gestorben sind, dereinst wiederbelebt werden." Der Grundgedanke des Apostels ist in dieser Perikope offenbar: die Geschicke der Menschheit sind in ihren beiden Häuptern, dem ersten und dem zweiten Adam, präformirt, o. w. d. i. das Loos der beiden Stammväter ist für das Menschengeschlecht maßgebend. Ist nun aber Christus von dem Tode, dem das Menschengeschlecht in Adam verfallen war, erstanden, Christus das Haupt am Leibe der erlöseten Menschheit, so müssen auch die Menschen als Gliedmaßen desselben Leibes erstehen, da es widersinnig sein würde, ein lebendiges Haupt mit abgestorbenen Leibesgliedern sich vorzustellen, vielmehr das wiederbelebte Haupt seine belebende Kraft auf die Glieder, deren Haupt es ist, erstrecken muß.

Genauer erwogen spricht der Apostel in diesem Gedankengange andeutungsweise eine zwiefache Beziehung der Auferstehung Christi zu unserer Auferstehung aus, welche wesentlich mit der von uns rubricirten Bürgschaft und Bedingung zusammenfällt. Zuerst erscheint die Thatsache der Auferstehung Christi als Vorbild unserer künftigen Wiederbelebung; theologisch bezeichnet man diese Beziehung als causa *exemplaris*. Ist Christus unser Heiland, uns gleich geworden in Allem (die Sünde ausgenommen), und sogar in den Tod, dem wir als Sünder verfallen waren, uns vorangegangen, so haben wir in seiner Auferstehung von den Todten die thatsächliche Bürgschaft, daß auch wir vom Tode erstehen werden. So wird denn das christliche Lehrstück von der Auferstehung des Fleisches ganz besonders durch Christi Auferstehung, weil in prototypischer Thatsächlichkeit, verbürgt. Uebrigens hatte schon Christus selbst vorher seine Auferstehung mit der unserigen in Zusammenhang gesetzt (Joh. 14, 3 f.): „Ich gehe zum Vater, Euch eine Stätte zu bereiten, und dann komme ich wieder, um Euch zu mir zu nehmen". Ist nämlich der Herr in der bei der Auferstehung wieder angenommenen Leiblichkeit zum Vater gegangen, so wird gefolgert werden müssen, daß auch seine Jünger, und mit ihnen wir Alle, in derselben Weise zum Vater in den Himmel sollen aufgenommen werden; ganz abgesehen davon, daß ein Fortleben nach dem Tode ohne Auferstehung des Fleisches für den Menschen kaum mehr als illusorisch sein würde; vgl. Eschatol. S. 281 f. — Nicht so offen vor liegt die andere Beziehung der Auferstehung Christi zu unserer künftigen; indeß deutet doch der Apostel mit den Worten V. 22: „in Christo werden Alle wiederbelebt werden" auf einen real-ursachlichen Verband zwischen beiden Thatsachen hin. Vgl. auch Röm. 8, 11. Sollen wir dereinst in Christo, d. h. in Seiner, des Auferstandenen Kraft — der Gang der Beweisführung fordert diese Bestimmung — oder nach der andern Stelle im Röm. Br., „weil der Geist Christi — des Auferstandenen — in uns wohnt" wiederbelebt werden, so muß Christi Auferstehung, so weit sie unsere künftige nicht blos vorbildet, sondern auch begründet, die Wirkursache unserer Auferstehung heißen dürfen. Sie kann das aber freilich nach Maßgabe der christlichen Heilsordnung nur in dem modificirten Sinne der vor. Nr. sein. Denn da die Erlösung objektiv, d. h. das Genugthuungsverdienst Christi als solches ganz

unfraglich mit seinem Tode zum Abschluß kommt, so leuchtet ein, daß wie alle Gnadengüter, so auch das letzte und höchste, die gloriose Auferstehung[1]) mit dem ewigen Leben, nicht aus der Auferstehung, sondern aus dem Tode Christi als ihrer eigentlichen Verdienstursache hergeleitet werden muß. Weil indeß nach dem von Gott angelegten Heilsplane die mit der Auferstehung angesetzte Verklärung Christi die unerläßliche Vorbedingung der Zuwendung und Aneignung der Früchte der Erlösung, also sämmtlicher Heilsgüter und insbesondere des höchsten und letzten, der glorreichen Auferstehung, sein sollte, so kann in diesem modificirten Sinne, d. h. wenn man den Begriff der causa auf die *conditio* sine qua non herabsetzt, allerdings Christi Auferstehung immerhin der Grund unserer künftigen Wiederbelebung genannt werden; und dies ist unseres Erachtens der Gedanke, welcher dem Apostel bei jener Darlegung vorschwebt.

6. Symbolische Bedeutung der Auferstehung Christi. — Diese spielt vorzüglich auf sittlichem Gebiete; bei ihrer Uebertragung auf dasselbe muß aber die Auferstehung mit dem Tode Christi zusammengefaßt werden. Daß nämlich für den gefallenen Menschen auch in moralischem Verstande der Tod der Schlüssel zum Leben sei, indem, wie das Saatkorn erst ins Erdreich gelegt verweset, um in erneuter Kraft herrliche Früchte zu bringen (1 Kor. 15, 36), so auch der alte Mensch der (verderbten) Natur ersterben muß, bevor der neue Mensch der Gnade erstehen kann; daß die Sünde ertödtet werden muß, bevor die Gerechtigkeit erblühen kann: das wird uns in den beiden Geheimnissen, welche die Erlösung, jedes in seiner eigenen Weise, schließlich vollenden, im Tode und in der Auferstehung des Erlösers, sinnbildlich angedeutet. Leicht erkennen wir darin also einen symbolischen Fingerzeig auf die beiden Momente, in welchen sich nach der katholischen Auffassung unsere Erlösung (subjektiv) verläuft, wieder. Vgl. Heil.-L. S. 37 ff. Es sind das die Entsündigung, als Ertödtung des alten Menschen der Bosheit, und die Heiligung, als Wiederbelebung des ursprünglichen Menschen, wie er geschaffen war in Gerechtigkeit und wahrhafter Heiligkeit (Ephes. 4, 24): zwei Momente der Rechtfertigung unzertrennlich miteinander verbunden, ja

[1]) Der Apostel handelt in jener Perikope geflissentlich nur von der Auferstehung zur Glorie; in welcher Beziehung die Auferstehung überhaupt, auch die der Verworfenen, zu Christo stehe, darüber s. Eschat. 291 ff.

nur zwei verschiedene Seiten, je nachdem die Vergangenheit oder die Zukunft in Betracht gezogen wird, des einen und selben Herganges, welche in der entsündigenden und heiligenden Begnadigung zusammentreffen, ebenso wie auch Tod und Auferstehung des Herrn zur einheitlichen Vorstellung eines Todes, der den Tod überwindet, physisch an sich selbst, moralisch und physisch in der von ihm vertretenen Menschheit, sich verbinden. Und wie denn die protestantische Rechtfertigungslehre durch Fernhaltung des Momentes der Heiligung den Hergang verstümmelt, so kann man billig sagen, daß der Protestant auch in moralischem Sinne die Auferstehung des Herrn zu würdigen nicht in der Lage ist, vielmehr auch hinsichtlich der subjektiven Erlösung beim Tode des Charfreitags stecken bleibt und zum Auferstehungsmorgen der Ostern sich nicht erschwingen kann. — Es beruht aber die gezeichnete Symbolik durchaus nicht auf subjektiver Willkür, sondern ist in der hl. Schrift selbst grundgelegt. Da es dieser eigen ist, physisches und moralisches Leben in so nahe Verbindung zu setzen, daß sie oft Beides kaum dem Ausdrucke nach zu unterscheiden scheint, so war es für sie durchaus angezeigt, in der Wiederbelebung des Herrn die Symbolik eines im Geiste erneuten Lebens zu finden. Schon Röm. 4, 25 schlägt diese Saite leise an: „Christus ist in den Tod hingegeben wegen unserer Sünden (verstehe: propter peccata *delenda*) und erstanden wegen unserer Rechtfertigung (Var. *δικαιοσύνην*; verstehe also: propter justitiam sive sanctitatem *procurandam*)." Deutlicher noch und lauter ausgesprochen wird diese Beziehung, wenn der Apostel aus dem Tode und der Auferstehung Christi den Verpflichtungsgrund für den Christen entnimmt, der Sünde einmal zu sterben und ferner beständig der Gerechtigkeit zu leben (das. 6, 2 ff.). Da heißt es u. A. V. 6: „Wir sollen wissen, daß der alte Mensch in uns mitgekreuzigt war, damit der Leib der Sünde abgethan werde". V. 8: „Wenn wir mit Christo gestorben sind, so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden". V. 11: „Daher erwäget wohl, daß Ihr der Sünde gestorben seid, aber Gott lebet in Christo Jesu unserm Herrn". Die typische Beziehung, welche der Apostel in dieser Perikope auf das Sakrament der Rechtfertigung, die Taufe, nach der damaligen Spendeform des Immersionsritus nimmt, ward von uns schon anderwärts (Heil.-L. S. 45 f.) auseinandergesetzt (vgl. auch Sakr.-L. I. S. 149 f.).

Diese symbolisch-typische Ausdeutung der beiden Geheimnisse, welche den Kern und die Krone unserer Erlösung bezeichnen, war ein Lieblingsgedanke des Völkerlehrers, auf den er noch mehrmals zurückkommt (vgl. 2 Kor. 5, 15 und Ephes. 4, 22 u. dgl. m.).

Während nun in der ersten baptismalen Rechtfertigung, um die Symbolik noch etwas weiter auszuspinnen, die symbolischen Reflexe beider Thatsachen, welche wir erwägen, zusammentreffen, gehen sie für die folgende Rechtfertigung (Begnadigung) durch die Sakramente, welche uns die Frucht der Erlösung zuzuführen bestimmt sind, mehr auseinander; und es wird nur einiges Besinnen auf die Idee der ständigen Heiligungsmittel in der Kirche nach dem System der Sakramente genügen, um im Sakramente der Buße vorwaltend den Tod, in der Communion aber vorzugsweise die Auferstehung des Herrn nach ihrer ethisch-symbolischen Bedeutung wieder zu erkennen: die Buße ist der Charfreitag unter den Sakramenten, die Eucharistie das Osterfest. Und wenn wir mehr die subjektive Verfassung des zu entsündigenden, bez. entsündigten Menschen in Vergleich bringen wollen, so würde auch dabei eine Wahlverwandtschaft des (todten) Glaubens zum Tode Christi, wie der Liebe zur Auferstehung kaum zu übersehen sein. Haben wir denn also zu viel gesagt, wenn wir oben andeuteten, daß der Grundirrthum des Protestantismus in der Mißkennung der soteriologischen Bedeutung der Auferstehung des Heilandes seinen möglichst tiefen plastischen Ausdruck finde? So gern wir einräumen, daß der orthodoxe Protestantismus in der rein objektiv gefaßten Erlösung der Kirchenlehre wesentlich zustimmt, mußten wir gerade an dieser Stelle, wo wir in den Confinien der objektiven und der subjektiven Seite am Werke der Wiederherstellung der gefallenen Menschheit stehen, die Differenz in möglicher Schärfe zu fixiren, und den irrigen Grund des protestantischen Lehrsystems aufzuweisen suchen.

* Mit der Erwägung der Auferstehung Christi geht die Darstellung der objektiven Erlösung (Genugthuung) vollends zu Ende. Ueber den Zweck des vierzigtägigen Aufenthaltes Christi auf Erden nach derselben, sowie ihre dispensative Bedeutung haben wir uns oben (S. 137) schon ausgesprochen. Die Himmelfahrt des Herrn, auf welche scheinbar noch Bezug genommen werden müßte, wird im folgenden

Hauptstück insofern noch kurz angezogen werden, als sie den vollen Eintritt des Gottmenschen in sein königliches Herrscheramt bezeichnet. Allein der von dem Momente der Himmelfahrt an datirende Vollgenuß der Herrscherwürde, in der er in königlichen Ehren sitzt zur Rechten des Vaters in alle Ewigkeit, und die mit dieser *βασιλεία* verbundene himmlische Fortsetzung seines Mittleramtes durch hohenpriesterliche Fürbitte (*ἔντευξις* und *ἐμφανισμός*), so gewiß sie immerhin noch Thätigkeitsformen Christi zu unserm Heile bezeichnen, eben so entschieden fallen diese in keinem Sinne mehr der objektiven, sondern der subjektiven Erlösung, d. i. unserer Heiligung zu; und darum ist die Himmelfahrt als Beginn der himmlischen Daseinsform Christi von dem Vorwurfe dieser Schrift auszuschließen. Gern jedoch benutzen wir diese Gelegenheit es auszusprechen, daß nach unserer Meinung die Stellung dieser himmlischen Thätigkeit Christi in der subjektiven Heilsordnung theologischer Seits noch großer Aufhellung bedarf, und wir es daher freudig begrüßen, daß Thalhofer in seiner Schrift „über das Opfer des alten und des neuen Bundes“ es versucht hat, Licht in das Dunkel dieses Verhältnisses zu bringen; ob er jedoch mit seiner Idee des himmlischen Opfers Christi in voller Realität das Richtige getroffen, bleibe hier dahingestellt. Einige Bedenken haben wir Sakr.-Lehre I. S. 571 ff. vorzubringen uns erlaubt.

II. Hauptstück.

Die Erlösung unter dem Gesichtspunkte der Beamtung.

Erster Absatz: Die drei Aemter Christi im Allgemeinen.

§ 8.

1. Auch Unterricht und Erziehung gehören zur erlösenden Berufsthätigkeit Christi. — Obgleich die Erlösung in Christo Jesu, als Leistung zu unsern Gunsten betrachtet, in der stellvertretenden Genugthuung, welche wir im vorigen Hauptstück darstellten, ihren wesentlichen Gehalt findet, so greift sie dennoch über dieselbe hinaus und zieht auch die unterrichtende und erziehende Thätigkeit des

Herrn in ihren Bereich, durch welche dann erst das heilbringende Werk für uns vollends complet wird. Um uns darüber zu verständigen, müssen wir auch hier die christliche Heilsordnung selbst nach ihrer subjektiven Seite in Erwägung nehmen. Es genügt nun ein Blick auf diese letztere, um einzusehen, daß die Erlösung, thatsächlich von Christo ausgeführt, durchaus nicht eine einfache Wiederherstellung des Menschen oder der Menschheit in den ursprünglichen vorsündlichen Zustand, keine simplex restitutio in pristinum ist und sein kann, in dem Sinne, daß mit der Thatsache vollbrachter Erlösung unser Geschlecht schlechthin in den paradiesischen Zustand zurückversetzt worden wäre. Die christliche Heilsordnung erheischt eine ganz andere Anschauung der Sache. Denn auch abgesehen davon, daß ja schon im A. B., in Kraft der künftigen Erlösung, die Entsündigung bis auf einen gewissen Punkt möglich war, zeigt die Lehre von der Erbsünde, daß auch nach vollbrachter Erlösung, weil Adam das physische Haupt und der Stammvater der Menschen bleibt, die Sünde sich nach wie vor auf dem physischen Wege der Abstammung vererbt. Die Genugthuung, vollbracht in Christo Jesu, ist noch nicht die Wiederherstellung des Einzelnen, sondern wird dies erst durch die individuelle Theilnahme am Werke Christi. Letztere aber gestaltet sich regelmäßig in der christlichen Ordnung also, daß in ihre Verwirklichung die dem Adam gestellte und von ihm als Repräsentanten des Geschlechtes nicht bestandene Freiheitsprobe — welche übrigens, auch wenn Adam sich bewährte, seinen, obschon in diesem Falle mit den Vorzügen des Urstandes ins Dasein tretenden Nachkommen einzeln schwerlich würde erlassen sein, wie sie ihnen denn auch nicht wohl erlassen werden konnte — mit einbegriffen ist. Der durch Antheilnahme an und Gemeinschaft mit Christo wirklich (subjektiv) Erlösete steht also höher, als der paradiesische Urmensch, denn er besitzt die Anwartschaft auf die Glorie, welche der urständische Mensch erst durch Bewährung in der Prüfung sich zu erringen hatte. Dabei ist auch der Umstand nicht außer Acht zu lassen, daß der Entscheid in dieser Prüfung nicht mehr an eine einmalige Aktion geknüpft ist, wie das bei Adam als Vertreter der Menschheit der Fall war, und wie es höchst wahrscheinlich bei seinen Nachkommen, wenn er die Prüfung bestand, der Fall gewesen sein würde, sondern auf die ganze irdische Lebensdauer des Menschen gleichsam repartirt wird. Genug, wie der Sachverhalt

thatsächlich vorliegt, gestaltet sich die wirkliche Erlösung des Einzelnen, welche dann aber die volle Heilswirkung einschließt, zu einer freithätigen Wahl der individuellen Person zwischen der bleibenden Sünde — Adam, und der eingetretenen Gerechtigkeit — Christus; und diese Wahl wird zu einem fortgesetzten Antagonismus antithetischer Kräfte, welche mittelbar oder unmittelbar aus unserm Zusammenhange mit den beiden Häuptern der Menschheit entspringen. — Diese wenigen Pinselzüge zur Schilderung der christlichen Heilsordnung nach ihrer subjektiven Seite (auf welche wir aber im 3. Hauptstück zurückkommen werden) reichen aus, um uns zu zeigen, daß die von Christo vollzogene Erlösung, wenn wir sie als eine für uns Menschen erworbene Errungenschaft betrachten, in nichts Anderm bestehen könne, als in der Zuwendung und Uebermittelung von Kräften und Mitteln, welche uns die siegreiche Bewältigung der Sünde und ihres Verderbens, d. i. unsere Heilswirkung ermöglichen.

Wenn wir nunmehr ermitteln wollen, welcher Art die vom Heilande durch sein Erlösungswerk errungenen und uns zuwendbaren Mittel und Kräfte des Heiles ihrem vollen Umfange nach sind, so müssen wir auch hier wieder auf die Sünde und ihr Wesen (besser Unwesen), namentlich auf die ererbte Sünde, und das mit ihr in der Menschheit eingetretene Verderben zergliedernd eingehen. Es soll das auf Grundlage der hier freilich vorauszusetzenden Lehre von der Sünde in möglichster Kürze geschehen. — Das erste Moment in der Sünde ist die Schuld mit der ihr unzertrennlich verknüpften ewigen Strafe. Den Erlaß derselben hat uns Christus einfachhin satisfaktiv verdient; und ist darüber hierorts weiter nichts zu sagen. Die Frucht der Erlösung, in welcher uns derselbe zu Theil wird, ist und heißt die Gnade, und zwar die habituelle oder heiligmachende, welche uns eben entsündigt oder rechtfertigt. Wenn nun der Mensch die Bedingungen ihres Empfanges, welche Niemanden, wenigstens unter den zum Gebrauch ihrer sittlichen Anlagen Gelangenden, unerschwinglich sind, verwirklicht, so wird ihm diese die Schuld (sammt ewiger Strafe) aufhebende Gnade Christi zu Theil. — Nächst der Schuld, welche die eigentliche Form der Sünde ausmacht, kommt an zweiter Stelle ihre Folge oder Strafe in Anschlag. Die Folgen der Sünde sind theils physischer, theils moralischer Art. Die physischen Wirkungen der Sünde, Sterblichkeit und Leiden aller Art, sind ungeachtet

der in Christo vollbrachten Erlösung dieselben geblieben, sogar auch für den mit Christo in Gemeinschaft eingetretenen Menschen, nur mit dem Unterschiede, daß sie für diesen nicht mehr eigentliche (vindicative) Strafen sind, sondern, zu bloßen Pönalitäten herabgesetzt, wenn er anders guten Willens ist, eher heilsförderlich, als heilsschädlich werden. Diesen Folgen der Sünde gegenüber bedarf es kein specifisches Remedium, und können wir in unserer Untersuchung von ihnen Umgang nehmen. — Die moralische Wirkung der Sünde concentrirt sich in der Begierlichkeit, und divergirt dann nach den beiden Grundvermögen der menschlichen Seele in der Verdunkelung des Verstandes für das Höhere und in der Schwächung des Willens fürs Gute. Bekanntlich wird auch diese Sündenfolge der bösen Lust weder durch die Erlösung selbst, noch durch die Antheilnahme des Individuums an derselben aufgehoben. Da sie jedoch, in ihrer vollen Kraft belassen, ohne Gegenmittel, einen gottwohlgefälligen Wandel in Heiligkeit und Gerechtigkeit unmöglich machen würde, so hat Christi Erlösung ihr gegenüber den Sinn, daß uns durch Verbindung mit ihm eine Gegenkraft zuströmt, welche uns in den Stand setzt, die Reizungen der Concupiszenz zu paralysiren, in allmäligem Siege ihre Macht zu brechen und sie schließlich vollends zu bewältigen. Welcher Art ist nun aber das Antidoton gegen den Zunder der Begierlichkeit? Das ist wiederum die Gnade, jedoch nicht sowohl die heiligmachende, obwohl in ihr und mit ihr zugesichert und verbürgt, als vielmehr der Beistand oder die Hülfe der Gnade (auxilium gratiae), d. h. die aktuelle oder wirkliche Gnade. Unsere Sache ist es, sie zu gebrauchen und ihr mitzuwirken. Noch kommen wir mit unserer Analyse über die Gnade, die uns der Heiland einfachhin durch seine Genugthuung errungen hat, nicht hinaus. — Bezeichnet die böse Lust nach ihrem vollen Umfange eine wesentliche Desintegration der menschlichen Seele selbst, gleichsam ihrer Substanz, so verzweigt sie sich auf die einzelnen Anlagen derselben, und bekundet sich als eine Herabsetzung der seelischen Erkenntniß- und Willenskraft nach ihrer höheren Seite. Dieses Dunkel des Verstandes fürs Höhere und diese Ohnmacht des Willens fürs Gute erzeugen Unwissenheit und Irrthum, Trägheit und Lauheit, und in weiterer Abfolge die einzelnen Fehltritte oder Sünden. Wo haben wir nun aber in dem von Christus für uns erzielten Erwerbe die Gegenmittel gegen diese

beiden Gebrechen der gefallenen Menschennatur, welche uns wiederum unsere Heilswirkung unmöglich machen würden, zu suchen? Da die Verdunkelung der Einsicht und die Lähmung der Willensenergie, wie wir andeuteten, der Begierlichkeit sich unterordnen, so wird auch das Remedium derselben eine beide Gebrechen aufhebende oder doch ausgleichende Bedeutung haben müssen. So ist es. Die Beistandsgnade ist Erleuchtungs- und Kräftigungsgnade (illuminans mentem, confortans voluntatem), s. Heil.-Lehre S. 14. Immer also stehen wir noch bei der Gnade Christi, und haben über sie hinaus nichts Weiteres nöthig gefunden.

Allein weil und insofern die durch den Sündenfall verursachte Verdunkelung des Verstandes und Schwächung des Willens nicht einzig auf einer innern Minderung oder Herabsetzung der geistigen Kräfte der Seele beruhen und bei ihr stehen bleiben, sondern zugleich in ihrer nähern oder entferntern Außenwelt, welche ja auch selbst mit in den Sündenfall des Menschen verwickelt ward, im Leibe des Menschen, in den Mitmenschen, in der sichtbaren Körperwelt, theils ihren weitern Grund, theils ihre Nahrung und Entfaltung finden, entspricht es völlig der Sachlage, daß nun auch im göttlichen Heilsplane nicht lediglich der Beistand der innerlich wirksamen, erleuchtenden und kräftigenden Gnade als Heilsmittel gegen diese Folge der Sünde bestimmt ward, derselben vielmehr auch äußere Gegenmittel entgegengesetzt wurden. Welcher Art diese Antidota seien, bedarf keiner langen Suche: der verdunkelten Einsicht tritt entgegen die höhere Belehrung, dem erlahmten Willen die höhere Erziehung. Lehre und Zucht (doctrina und disciplina) sind die geheischten Heilmittel dieser Wirkung der Sünde: die Belehrung behebt das Dunkel des Verstandes, verscheucht Irrthum und Unwissenheit; die Erziehung behebt die Ohnmacht des Willens, entfernt Trägheit und Schlaffheit im Guten. Sowie jedoch jene Verdunkelung des Erkennens und jene Schwächung des Wollens primär in der innern Herabsetzung der Seelenkräfte ihren Ursprung haben, und in den äußern Bezügen nur secundär ihre Bethätigung und Entwickelung finden, so können auch diese ihre äußern Gegenmittel, Unterricht und Erziehung, nicht in sich selbst, sondern nur in Verbindung mit der innerlich erleuchtenden und kräftigenden Gnade heilsam und fruchtbar sein. Man wird jedoch die Erforderlichkeit der Belehrung und Erziehung für den gefallenen,

aber wieder zu erlösenden Menschen um so begreiflicher finden, wenn man nur darauf sich besinnt, daß ja, wie die ersten Blätter der Genesis unzweideutig berichten, selbst vor der Sünde im Urstande des Paradieses die göttliche Beihülfe sich keineswegs auf die innerlich wirksame Gnade beschränkte, sondern auch äußerlich durch unmittelbare Belehrung und Leitung Gottes in Wort und Satzung sich kundgab. Diese von außen an den Menschen herantretende theoretisch-praktische Erziehung Gottes konnte durch den Sündenfall wohl eine Aenderung erleiden, konnte aber in Hinblick auf die Erlösung um so weniger in Wegfall kommen, je nöthiger sie bei der verheerenden Einwirkung der Sünde auf die menschlichen Seelenkräfte geworden war.

Wir haben demnach durch vorstehende Analyse des Sündenwesens als für uns erworbene und bestimmte Früchte der Erlösung drei Momente nachgewiesen: Gnade, Lehre und Zucht. In diesem Ternar erst vollzieht sich das große Werk in voller Integrität. Man kann freilich die ganze Errungenschaft der Erlösung als „Gnade" bestimmen (gratia salvatoris), allein dann faßt man ihren Begriff nicht mehr in eigentlichem und engerm Sinne, welcher in der übernatürlichen Wohlthat Gottes auch das Merkmal der Innerlichkeit fordert (vgl. Heil.-L. S. 4). Gleichwohl ist aus unserer Darlegung doch auch ersichtlich, daß die Gnade in dem Maße die Hauptsache ausmacht, daß Lehre und Zucht nur subsidiarisch einzutreten haben; woraus auch begreiflich wird, daß in Fällen der Ausnahme von denselben ein Absehen möglich ist. Allein zum Vollbegriff und Vollbestand der Erlösung gehören alle drei Heilsgüter. — Diese nun hat der Heiland uns erworben in Verwaltung eines dreifachen Amtes, des Priesterthums, welches der Gnade entspricht, des prophetischen Lehramtes, das die Unterweisung bringt, und des richterlich-königlichen Amtes, welches die Erziehung vermittelt. In vollem Umfange betrachtet ist der Erlöserberuf Christi erst in der Verwaltung dieses dreifachen Amtes zum Abschluß gekommen. Die Darstellung dieser dreifachen Amtssphäre des Heilandes ist der Gegenstand des laufenden Hauptstückes.

2. Die drei Institute der alttestamentlichen Theokratie. — Ist der alte Bund die Vorhalle des neuen und Vorbereitungsanstalt auf die Erlösung, so werden wir in demselben den Dreiklang von Gnade, Lehre und Zucht dem Keime nach auffinden und nachweisen können

(s. Bd. I. S. 21 ff.). Zwar die Gnade Christi, welche in angebrachtem Maßstabe allerdings schon dem alten Bunde aus der noch künftigen Erlösung proleptisch zustand, entzieht sich als solche, d. h. weil als innerlich wirkende göttliche, dem betrachtenden Blicke unsichtbare Macht, und kann selbstredend nur in ihrer äußern Vermittelung wahrgenommen werden. Sofern sie aber in dieser zur Erscheinung kommt, geschieht das durch den levitischen Cultus oder Tempeldienst mit seinen Opfern und Reinigungen. Wir werden demnach im Priesterthum des A. T., das dieses Dienstes wartet, die auch die Erlösung in Christo vorbereitende Gnadenanstalt des alten Bundes erkennen müssen. In größerm Maße aber treten alttestamentlich die beiden andern Elemente der Erlösung, Lehre und Zucht hervor; sehr begreiflich, weil diese in der christlichen Heilsordnung selbst im Verhältniß zum wesentlichsten Heilsgute der Gnade eine, dem A. T. analoge, mehr subsidiär-vorbereitende Bedeutung haben. Die höhere heilsgeschichtliche Belehrung geschieht aber alttestamentlich durch das an Israel ergehende Wort der göttlichen Offenbarung, und wird sie so stark betont, daß sie für das ganze Institut der Theokratie den Namen abgeben darf; die Zucht erfolgt durch das mosaische Gesetz mit seiner Durchführung durch die besondere göttliche Führung des Hauses Jacob; und wiederum die Disciplin durch das Gesetz gilt theokratisch für so wesentlich, daß auch sie der ganzen Anstalt den Namen leihen darf. Lehre und Zucht finden wir als die beiden äußern Hebel, mittels welcher, indem sie innerlich durch jenes Maß der Gnade, das dem A. T. zukam, befruchtet werden, die göttliche Vorsehung die israelitische Menschheit auf die Erlösung vorbereitete. Die Lehre wendet sich an die Erkenntniß. „Höre Israel, Jehova, dein Gott ist ein einziger Gott (Deuter. 6, 4)". Die Zucht ergeht durch die Satzung an den Willen. „(Weil dem so ist,) so sollst du den Herrn deinen Gott aus ganzem Herzen lieben (das. V. 6)". Beides aber, Glauben (fides ex auditu) und Lieben werden, während das Erkennen und Wollen von außen durch Lehre und Satzung in Anspruch genommen sind, innerlich durch göttliche Erleuchtung und Kräftigung, mittels der Gnade, welche das geistige Seelenleben ergreift, ermöglicht. Diese drei Veranstaltungen: Gnadenanstalt (Cultus), Lehranstalt (göttliche Unterweisung), Zuchtanstalt (gesetzliche Satzung) machen geradezu die Theokratie des alten Bundes aus. Sie gehören

zusammen, haben jedoch im Verlauf der historischen Entwickelung auch ihren gesonderten Ausdruck in besondern Instituten gefunden. Die Gnadenanstalt trat, wie wir schon andeuteten, im levitischen Priesterthum hervor, welches anfangs mehr oder minder auch die beiden andern Institute umfaßte. Das Lehramt fand seine gesonderte Darstellung im Prophetenthum des A. T.; und das Zuchtamt desgleichen im theokratischen Königthum Israels. — Dabei ist es nicht nur begreiflich, sondern von vornherein selbstverständlich, daß der höchste Grad der Vollendung allen drei Instituten in jener Vorbereitungszeit noch abging. Während daher der levitische Tempeldienst mit seinen Opfern aus sich die wirkliche Gnade der Entsündigung nicht selbst geben, sondern nur andeuten und in Aussicht stellen konnte, enthielt auch das prophetische Lehrwort des A. B. nicht die volle religiöse Wahrheit, und die Satzung seines Gesetzes erreichte nicht den Höhenpunkt sittlicher Vollendung; vielmehr erwartete die alttestamentliche Menschheit die Ausführung des derzeit nur Angebahnten von seinem Messias, der in allen drei Bereichen ans Ziel zu führen hatte. Sie konnte sich ihren künftigen Retter, den Wiederhersteller der Menschheit gar nicht anders vorstellen, als in den entsprechenden drei Formen, den höchsten des menschlichen Lebens, unter dem Charakter des Priesters, der die entsündigende Gnade vermittelt, des Lehrers (Propheten), der in den wichtigen Angelegenheiten des Lebens unterweiset, des Vorstehers endlich (Richters, Königs), welcher in Zucht nimmt, herrscht und regiert. Und wenn sie diesen Verheißenen und Erwarteten den Messias (Gesalbten) nannte, so geschah das, weil die Berufung zu dieser dreifachen Amtssphäre des Priesters, Propheten und Königs im A. B. durch die Salbung (mehr oder minder; das Genauere weiter unten) die religiöse Weihe erhielt.

3. Das dreifache Amt im neuen Bunde. — Wenn der messianische Beruf unseres Heilandes in jener dreifachen Richtung bereits durch die gedachten Institute des A. T. vorangezeigt ward, so hat derselbe nun dieser dreifachen Amtsobliegenheit wirklich entsprochen; und zwar dies in der Weise, daß auch er eine Anstalt gründete, welche die drei Einzelinstitute der israelitischen Theokratie in höchster Vollkommenheit in sich fassend die Heilsvermittlung in der erlöseten Menschheit zur Ausführung bringen sollte. In dieser zu stiftenden und gestifteten Anstalt hat dann der Heiland selbst, so lange er auf

Erden weilte, sichtbar das Amt eines Lehrers, Priesters und Vorstehers bekleidet. — Schon der dreifache Name, welcher der gedachten Anstalt in den Evangelien beigelegt wird, weiset unzweideutig auf ihren bezüglichen dreifachen Charakter hin. Am häufigsten wird sie bezeichnet als das „Reich“ Gottes oder des Himmels (das Reich deutet auf den Herrscher, *βασιλεία* weiset auf *βασιλεύς*, wie regnum auf rex), also als eine Ordnung und Gründung religiös-politischer Qualität, mit entsprechenden Gewalten, Vorstehern und Untergebenen. Aber sie heißt auch, obgleich in den Evangelien nicht so häufig, die „Kirche“[1]), das will sagen, griechisch-lateinisch die *ἐκκλησία*, welches dem hebr. קָהָל entspricht, d. i. die Versammlung oder der Versammlungsort, nämlich zur Unterweisung im Lehrunterricht. Dieser Name der Anstalt weiset also auf ein Lehrinstitut hin. Der dritte Name ist der „neue Bund“, mit der nähern Bestimmung, daß er im Blute, d. h. im Opferblute abgeschlossen ward, und deutet somit diese Bezeichnung eine hieratische Sühnanstalt oder das Priesterthum an. — Es kann nun die gesammte Thätigkeit Christi zu unserm Heile, d. h. die Erlösung in ihrer subjektiven Zweckbeziehung, als die Gründung dieser mit dem dreifachen Amtscharakter gestempelten Anstalt aufgefaßt werden. Daß aber Christus selbst, seinem Namen entsprechend (*Χριστός* = מָשִׁיחַ) amtlich als Priester, Lehrer und König aufgetreten und dadurch seinen messianischen Erlösungsberuf vollkommen erfüllt hat, werden wir später im Einzelnen nachweisen.

Obgleich nun, wie aus unserer Entwickelung einleuchten wird, die priesterliche Thätigkeit Christi (Genugthuung), welche die Gnade erzielt, weil die Entsündigung nur in Gnaden erfolgt und erfolgen kann, als Wesen und Mittelpunkt der Erlösung zu gelten hat, so sind doch auch die beiden andern Elemente, Lehre und Zucht, weil sie, ob auch nur in untergeordnetem Maße, als Mittel zum Zweck, auf die Gnade theils vorbereiten, theils dieselbe (d. h. ihren Empfang) nutzbar zu machen bezwecken, in den vollen Umfang des Erlösungsbegriffes mit aufzunehmen, nicht als Wesensbestandtheile, wohl aber

[1]) Dies ist freilich für die Folgezeit bis zur Gegenwart hinab der geläufigste Name für die von Christus gegründete Heilsanstalt geworden; bei der Bevorzugung des in den Evangelien wenig üblichen, aber in den apostolischen Sendschreiben schon häufigern Namens scheinen griechisch-politische Einrichtungen mitgewirkt zu haben.

als Integritätsmomente. Daher genügte es für die messianische Sendung des Heilandes in allweg noch nicht, daß er der gefallenen Menschheit das verwirkte Wohlgefallen Gottes, oder die reinigende, entsündigende Gnade, welche im A. T. nur erst in Aussicht gestellt war, in priesterlich-sühnender Thätigkeit wieder errang, wiewohl das allerdings die entscheidende Hauptsache war, sondern es gehörte zugleich auch zu seiner erlösenden Berufsaufgabe, daß er in prophetischer Amtsthätigkeit die im A. B. enthaltene Offenbarungslehre durch neue und tiefere Aufschlüsse über Gott und das Göttliche zum Abschluß brächte, und zugleich in königlicher Amtsverwaltung die Satzungen des alttestamentlichen Gesetzes durch neue und reinere Sittenvorschriften der Vollkommenheit zuführte. Die religiöse Wahrheit sowohl in theoretischer, wie in praktischer Richtung mußte durch ihn in das Stadium der Vollendung eintreten; er selbst mußte sowohl der absolute Lehrer der religiösen Erkenntniß als auch der höchste Gesetzgeber für das sittliche Verhalten sein. Hieraus begreift sich denn auch, weshalb wir unsern Heiland zugleich als Stifter des Christenthums, d. h. einer neuen Religionsform anerkennen und feiern, denn mit jeder Religion sind nothwendig Lehren und Vorschriften gegeben. Auch hat sich im irdischen Leben Christi diese zwiefache Form amtlicher Thätigkeit deutlich genug erprobt. Vorbehaltlich eines Genaueren, auf welches wir bei der Einzeldarstellung zurückkommen, erinnern wir vorläufig nur einerseits an die Bergpredigt mit ihren Antithesen zu den Satzungen des alten Bundes, sowie an des Herrn ausdrückliche Erklärung: „ein neues Gebot gebe ich euch" (Joh. 13, 34), und andererseits an die im Vergleich zur Lehre des A. B. tieferen Aufschlüsse über die Dreipersönlichkeit Gottes und die Menschwerdung des Sohnes selbst. Sohin gibt es eine christliche Religionslehre, welche, obwohl sie an die Offenbarung Gottes im A. T. anknüpft, doch tiefer, umfassender, vollkommener ist als jene; und gibt es ein christliches Sittengesetz, welches, indem es das alte Gesetz an Adel und Würde überragt, dies zur Erfüllung bringt. Außerdem also, daß Christus als Priester unser Mittler und Versöhner ist, ist er zugleich Herold und Lehrer jener Wahrheit, Verkündiger und Handhaber jenes Gesetzes; und in dieser dreifachen Qualität erst vollends unser Erlöser.

4. Der häretische Gegensatz. — Während die katholische Auffassung des Christenthums und der christlichen Heilsordnung diese dreifache Signatur in der erlösenden Thätigkeit Christi sehr gut begreift und die Aemter einzeln je nach ihrer Stellung würdigt, kann die häretische Auffassung der Erlösung das System der dreifachen Beamtung Christi nur verkümmern oder auch verwirren. Nachdem wir nämlich oben (S. 50 ff.) dargethan haben, daß weder die rationalistische, noch die pantheistische Erlösungstheorie eine in stellvertretender Genugthuung zu vollziehende, bezieh. vollzogene Sühnung der Sünde grundsätzlich anerkennt, versteht es sich von selbst, daß in beiderlei Theorien das der Genugthuung entsprechende Amt des Priesterthums Christi vollständig ausfällt. Seine für uns heilbringende Thätigkeit wird beiderseits auf die Verwaltung des Lehramtes reducirt; mit dem Unterschiede jedoch, daß während der Pantheismus lästerlich genug in Jesus von Nazareth den Lehrmeister findet, welcher uns die richtigen Aufschlüsse über unser Verhältniß zur Gottheit im Sinne der eigenen Weltanschauung, d. h. des Lehrsystems vom absoluten Wissen, vermittelt habe, sein Zwillingsbruder, der Rationalismus, vom einzig beibehaltenen Lehramte Jesu eine insoweit der christlichen Wahrheit nähertretende Auffassung entwickelt, als er in Christo doch immerhin ein in Wort und Wandel vollkommenes Musterbild der Wahrheit und Tugend verehrt. Der Herr gilt aber auch hier wesentlich nur als Verkündiger der reinen Sittenlehre, der er jedoch selbst in eigenem gottgefälligen Wandel Folge gegeben. Es ist, wie man sieht, ein freilich sehr herabgemindertes Lehramt — sofern es nicht blos Aufschlüsse für das Erkennen, sondern auch Vorschriften für Wollen und Handeln gibt, nach dieser praktischen Seite mit dem Vorsteheramte sich berührend — in dessen Verwaltung die Quintessenz der Erlösung gefunden wird. Doch es lohnt nicht, hierbei länger zu verweilen.

Weit belangreicher ist es, zu erforschen, welche Stellung der gläubige Protestantismus zur Lehre von der dreifachen Beamtung Christi einnimmt, namentlich wenn man diese in ihrem unverkennbaren Reflex auf die in der Kirche für die Folgezeit waltenden Vollmachten betrachtet. So oft wir nun auch zu bemerken Anlaß hatten, daß in der objektiv vollbrachten Erlösung, also in der Genugthuung kein Gegensatz zwischen der Kirchenlehre und dem Protestantismus

vorhanden ist, wird doch schon aus den früher (S. 143 ff.) gemachten Bemerkungen begreiflich werden, daß die Differenz in der Anschauung eben so, wie in der Auffassung der soteriologischen Bedeutung der Auferstehung Christi, auch hier, in der Lehre von den Aemtern desselben, wo wir uns wie dort auf dem Uebergangsgebiete zur subjektiven Erlösung befinden, durchbrechen muß. Diese Vermuthung bewährt sich auch vollends. Bezüglich der priesterlichen Amtsverwaltung Christi, in welcher die Substanz der objektiven Erlösung besteht, pflichtet das protestantische Lehrsystem dem katholischen bei. Christi Hohenpriesterthum wird in jenem stark, ja weil einseitig, zu stark betont. Da jedoch in ihm zwischen objektiver und subjektiver Erlösung gar nicht oder doch kaum unterschieden wird, indem letztere sich blos durch den werkzeuglichen Glauben ohne innere und äußere Thätigkeit des Menschen, ohne Mitwirkung der sittlichen Freiheit vollzieht, so sollte grundsätzlich auch die erlösende Thätigkeit Christi auf die Verwaltung des sühnenden Priesterthums beschränkt, und die beiden andern oben entwickelten Seiten seiner Amtsthätigkeit kurzer Hand abgeschnitten werden. In der That, man sieht auch nicht ein, was eine Belehrung, welche von außen den Verstand erleuchtet, und eine Sittenvorschrift, welche von außen den Willen ergreift, was die eigentlich sollen, wo bei Leugnung höherer Vernunft und sittlicher Freiheit Alles und Jedes durch den von Gott allein gewirkten innern Glauben als Werkzeug zur Aneignung der Frucht der Erlösung vollbracht wird. So wie es bei solcher Aufstellung einer Fortsetzung des Priesterthums Christi zum Behufe lebendiger Aneignung der in ihm errungenen Gnade nicht bedarf, eben so wenig bedarf es einer von außen durch Wort und Satzung sich bethätigenden Erleuchtung des Verstandes und Kräftigung des Willens. So sollte denn grundsätzlich die gesammte Erlösungsthätigkeit Christi, diese nicht blos nach ihrem rein objektiven Bestande, sondern auch nach ihrem organischen Zusammenhange mit der subjektiven Rechtfertigung bestimmt, auf die ein für allemal vollzogene, keinerlei Fortsetzung bedürftige, priesterliche Sühnung beschränkt werden. — Da jedoch eine gewisse, wenn auch für den Zweck ungenügende Verbindung der nachfolgenden immer noch sündigen, also auch stets zu entsündigenden Individuen mit dem Werke Christi, schon der Logik wegen, gar nicht zu umgehen war, so ward diese bekanntlich in dem speciellen Fiducialglauben der Einzelnen

gesucht (s. Heil.-L. bes. S. 75 f.). Weil nun aber der Glaube nach dem apostolischen Diktum (fides ex auditu) auf die Lehrverkündigung oder die Predigt hin erfolgt, so ward die Fortführung der Thätigkeit Christi in der Kirche zum Zwecke der Zuwendung der Erlösungsgnade einzig in das kirchliche Lehramt verlegt, so daß es in der von Christo gestifteten Heilsanstalt (doch ist dieser Ausdruck für die dürftige Auffassung der Protestanten schon zu prägnant) nur e i n e Amtsgewalt gibt, das P r e d i g t a m t, aber auch dies nicht als magisterium infallibile, welches dem Menschen die höchsten Aufschlüsse über alle von Christo gelehrte Religionswahrheit untrüglich vermittelt, gefaßt, sondern blos als nudum ministerium verbi, das will sagen als Ankündigung der Botschaft, daß durch den Glauben an Christus der Mensch gerechtfertigt werde, vielmehr bereits gerechtfertigt sei. Kehren wir aber zu Christo selbst zurück, so konnte der Protestantismus dem Lehramte Christi neben dem Priesterthum nicht mehr vollends gerecht werden, indem er grundsätzlich seine prophetische Amtsthätigkeit auf den Lehrpunkt beschränken mußte, daß Er der Versöhner der Welt sei und im Glauben an Ihn der sündige Mensch gerechtfertigt werde. Man sieht wenigstens nicht ein, obschon ich gestehe, daß meines Wissens die Reformatoren sich darüber nicht erklärt haben, wie anderweitige Aufschlüsse über die religiöse Wahrheit in den Bereich der l e h r e n d e n A m t s thätigkeit Christi fallen könnten. So wird denn in diesem Systeme das Lehramt Christi jedenfalls nur in dürftiger Einschränkung begriffen. — Anlangend nun aber das dritte Amt Christi in seiner durch Gesetz und Vorschrift erziehenden Qualität, welches sich, wie wir unten weiter ausführen werden, in der Jurisdiktionsgewalt der Kirche für die Folgezeit fortsetzt, so ist es bekanntlich von den Reformatoren ausdrücklich über Bord geworfen worden. Begreiflich genug. Denn was soll ein christliches Sittengesetz, wenn der gefallene Mensch sittlich völlig unfrei ist? Es wurden einige mißverstandene Aeußerungen des Apostels Paulus über die Werthlosigkeit des Gesetzes, welche theils nur den rituellen Theil des alten Bundesgesetzes betrafen, theils seine Kraftlosigkeit ohne die Gnade Christi bezeugten, auf die Spitze getrieben, so daß ein förmlicher Gegensatz zwischen der Gnade Christi (dem Evangelium) und dem Bundesgesetze herausgeklaubt, und Christi desbezügliche Thätigkeit geradezu als Aufhebung des Gesetzes signalisirt

ward. Pauli Aeußerung, daß es für den Christen kein Gesetz gebe, welche nur sagen will, daß dem wahren Christen der äußere Gesetzesbuchstabe nicht mehr als Zwang gegenübertritt, ward als christliche Gesetzlosigkeit mißdeutet, und in seinen letzten Ausläufen artete der Protestantismus in förmlichen Antinomismus aus. (Vgl. Heil.-Lehre S. 81 ff. u. a. St.) Das Amt eines christlichen Gesetzgebers fiel hiernach bei Christo vollständig aus. Folgerichtig mußte nun in der Abfolge auch der Kirche jede wahre das Gewissen verpflichtende Gewalt der Gesetzgebung, die Jurisdiktionsgewalt, abgesprochen werden; an deren Stelle dann, weil eine Genossenschaft ohne alle Zucht nicht bestehen kann, ein polizeiartiges Regiment zur Handhabung äußerer Ordnung nothdürftig eintrat. Das Facit der protestantischen Auffassung ist also: Christi Erlöserberuf beschränkt sich auf eine priesterlich-sühnende Amtsthätigkeit; und in der Kirche gilt nur das Lehr-(Predigt-)Amt als ministerium verbi zur Vermittelung des werkzeuglichen Glaubens. — Wenn nun aber, wie nach dem Inhalte der hl. Schrift gar nicht zu leugnen ist, Christus dennoch nicht nur noch andere Wahrheiten der Religion, als die von ihm zu vollbringende Versöhnung der Welt, verkündigt, sondern auch sittliche Vorschriften in ausgedrückter Absicht, die Satzungen des alten Gesetzes zu vollenden, aufgestellt hat, so konnten die Reformatoren das aus der Natur seines Werkes heraus gar nicht mehr begreifen und mußten die entsprechende Thätigkeit als rein zufällig und nicht mehr mit seiner messianischen Sendung im Zusammenhange stehend betrachten.

5. Reflex der drei Aemter in der irdischen Thätigkeit Christi. — Da nun also die katholische Kirche neben der priesterlichen auch die lehrende und erziehende Thätigkeit des Heilandes als zur vollen Integrität des Erlösungswerkes gehörig betrachtet, so muß in der historischen Wirksamkeit Christi diese dreifache Signatur seiner Amtsthätigkeit auch zur Erscheinung kommen. Gleichwohl ist leicht einzusehen, daß das nicht partitiv, d. h. so zu nehmen sei, als ob im irdischen Wandel Christi Akte müßten aufgewiesen werden können, welche ausschließlich sacerdotal, wieder andere, welche ausschließlich prophetisch, und noch andere, welche ausschließlich regimental wären. Schon weil der dreifache Amtscharakter eines Priesters, Lehrers, Königs in der Person Christi beständig vereinigt war, mußte im

Grunde jede seiner Handlungen die dreifache Qualität reflektiren; hinzu kommt, daß, da die lehrende und erziehende Thätigkeit der priesterlich-sühnenden sich unterordnet, erstere auch beständig auf letztere als ihr eigentliches Ziel bezogen werden mußte. Kein Wunder also, daß nachweislich die priesterliche Thätigkeit Christi belehrend, seine lehramtliche heilskräftig war, und auch seine erziehende Wirksamkeit an beiderlei Tendenz participirte. Und wenn jene drei Momente schon aus innerem Grunde sich gegenseitig durchziehen mußten, so bedingen sie sich auch wechselweis in äußerer Ursachlichkeit. Denn wie hätte wohl Christus die Welt in priesterlicher Mittlerschaft mit Gott versöhnen können, wenn er sich nicht auch vor der Welt als gottgesandten Heiland auswies und beglaubigte, also über sein Verhältniß zum Vater Aufschlüsse gab, also prophetisch lehrte? Und dies konnte er offenbar wiederum nicht, ohne daraus die entsprechenden sittlichen Vorschriften zu entnehmen und einzuschärfen, also ohne des Vorsteheramtes zu walten. Ja dies Ineinander und Durcheinander der dreifachen Amtsthätigkeit Christi gibt sich sogar in der biblischen Bezeichnung der von ihm gestifteten Heilsanstalt kund. Von der Bezeichnung des neuen Bundes abgesehen heißt sie bald „Reich", bald „Kirche" (d. i. Versammlung); der Wortlaut der erstern Benennung führt auf das königliche, der andern auf das Lehramt. Nun aber ist allbekannt, daß der Heiland am häufigsten gerade dann vom Reiche Gottes spricht, wenn er als prophetischer Lehrer unterweiset, umgekehrt aber seine Stiftung die Kirche nennt (Matth. 18, 17), wo es sich in Anlaß brüderlicher Zurechtweisung um eine correktionelle, sohin regiminale Gewalt in derselben handelt. Zudem haben wir bereits oben (S. 102 f.) nachgewiesen, daß auch die dem Leiden und Tode voraufgehenden Aktionen im Leben des Herrn keineswegs der satisfaktorischen, somit hieratischen Werthung ermangelten, und eben so, daß die großen Aktionen, in denen die priesterliche Sühnung vollzogen ward, in höchstem Maße zugleich lehrhaft wirkten.

Will man daher die dreifache Qualität der Sendung Christi oder seines Messiasberufes in den Handlungen seines Lebens einzeln nachweisen, so kann das nimmer im Sinne der Ausschließlichkeit, sondern nur im Sinne des vorwaltenden Gepräges geschehen. In solcher Maßgabe ist nun aber leicht-, ja selbstverständlich, daß der Herr vorwaltend als prophetischer Lehrer aufgetreten ist in jenem

Abschnitt des Lebens, welcher eben deshalb sein öffentliches Lehramt pflegt genannt zu werden; daß er vorwaltend seines Priesteramtes gewartet hat im Drama seines Leidens und Todes, durch welches die Sühne vollbracht ward; daß er endlich als Herr und König sich vorwaltend offenbart hat in der Auferstehung und Himmelfahrt, als er vollends die Herrschaft des Reiches in Besitz nahm, dessen kein Ende sein wird. In dieser vorwaltenden Signatur beginnt also die messianische Berufsthätigkeit mit dem Lehramte, setzt sich fort im Priesterthum und findet ihren Abschluß in königlicher Herrschaft. Dabei ist in Rückblick auf die Vorbereitung des A. T. nicht zu übersehen, daß dort Christus in umgekehrter Abfolge mit der Erfüllung angehoben hat, wo das Stadium des A. B. endete, nämlich mit dem Prophetismus, dessen letzter Träger auf der Schwelle des neuen Bundes der Täufer als unmittelbarer Herold des Messias selbst war: so eng schließt sich die Kette der Verbindung zwischen beiden Instituten. Soll aber endlich die dreifache Amtsthätigkeit Christi auf dessen Gesammtwerk in seiner Einheit und Ganzheit bezogen werden, so ist zu sagen: durch das Lehramt ward Christi Werk angebahnt und vorbereitet, im Priesterthum objektiv vollbracht und abgeschlossen, mittels des Königthums teleologisch vollendet. Natürlich soll alles dies nur im Sinne vorzugsweiser Ausprägung des entsprechenden Amtes verstanden werden.

Die allgemeine Skizze über die Beamtung Christi, welche die Formen der Amtsthätigkeit des Herrn nach ihrem wechselweisen Ineinandergreifen und ihrem Verhältniß zur Erlösung selbst übersichtlich[1]) zusammenstellen sollte, wollen wir, unter dem Vorbehalt, in der Detaildarstellung einzelne hier nur leise angedeutete Punkte

---

[1]) Vielleicht ist es dem Leser willkommen, die durchgängige Trilogie des Dramas (damit ich mich so ausdrücke) der Wiederherstellung der Menschheit nach ihrer objektiven wie subjektiven Seite in den eigentlichen Stichwörtern ihrer Momente hier zusammengestellt zu finden. Der Heiland also
ist: Lehrer, Priester, König;
vermittelt: Lehre, Gnade, Zucht;
welche ergreifen: des Menschen Erkennen, Seele und Wollen;
darin liegt des Werkes: Anfang, Mitte, Schluß;
oder bezüglich der Anstalt Christi: Vorbereitung, Begründung, Ausführung,
unter dem Namen: Kirche, Bund, Reich,
mit der Gewalt des: magisterium, ministerium, regimen.

genauer erörtern und tiefer begründen zu dürfen, mit einfacher Vorlegung je eines Textes aus dem alten und dem neuen Testament, welcher ausdrücklich und namentlich die drei Aemter Christi aufweiset, schließen. Für das Lehramt also die Verheißung Deuter. 18, 15: „Einen Propheten aus deinem Volke und aus deinen Brüdern, wie mich (Moses spricht), wird der Herr dir erwecken, den sollst du hören" (vgl. V. 18 ff. und Bd. I. S. 20 f.), die Erfüllung bei Luk. 24, 19: „Jesus von Nazareth, der da war ein Prophet (ἀνὴρ προφήτης), mächtig in Wort und That vor Gott und allem Volke"; für das Priesterthum die Vorausverkündigung Ps. 110, 4: „Du bist Priester in Ewigkeit nach Ordnung Melchizedeks", gegenüber der Bewährung Hebr. 4, 14: „Da wir nun also einen Hohenpriester haben, der in den Himmel eingedrungen ist, Jesum den Sohn Gottes"; für das Königthum in der Voranzeige Zachar. 9, 9: „Sieh dein König kommt zu dir, der Gerechte und Heiland", bezüglich der Verwirklichung Joh. 18, 37: „Also bist du ein König? (Frage des Pilatus.) Du sagst, daß ich ein König bin (bejahende Antwort Christi)".

Zweiter Absatz: **Die drei Aemter Christi im Einzelnen.**

a) Christi Hohenpriesterthum[1]).

§ 9.

1. Einführung. — In der Behandlung der einzelnen Aemter Christi wollen wir von der zeitlichen Aufeinanderfolge absehend mit dem Hohenpriesterthum beginnen. Wir stellen aber das Sacerdotium (ἱερατεία) an die Spitze nicht sowohl deswegen, weil dasselbe

[1]) Wird mir der theologische Leser eine anscheinend kleinliche philologische Bemerkung gestatten? Es bedarf ihrer zur Rechtfertigung meiner Schreibweise. — Gegenüber dem biblischen ἀρχιερεύς, ἀρχιερατικός zum Unterschied vom einfachen ἱερεὺς κτλ., den die Lateiner durch pontifex gegen sacerdos cet. auszudrücken in der Lage sind, kann in der Muttersprache, wenn von Christo Rede ist, ein steigernder Zusatz zu „Priester, Priesterthum" u. s. w. nicht entbehrt werden. Die Sprache findet ihn im Adjekt „hoch". Hätte sich der Usus hierbei für die eigentliche Composition dieses Adjektivs mit den bezüglichen Wörtern, wie in „Hochmuth, Hochamt" entschieden, und sohin „Hochpriester, hochpriesterlich" u. s. w. angesetzt, so wäre weder grammatisch noch logisch etwas zu erinnern. Allein dem

unfraglich das bedeutsamste aller Aemter Christi ist, als weil wir von der stellvertretenden Genugthuung Christi, welche wir bereits im vor. Hauptstück apart abgehandelt haben, ausgehend unmittelbar auf seine priesterliche Amtsthätigkeit hingeführt werden. Denn Christi satisfaktives Wirken ist eben sein sacerdotales und mit letzterm völlig coincident; als Gott genugthuend für die Sünde der Welt ist Christus der Hohepriester, welcher die Sünde der Menschheit sühnt und die Gottheit versöhnt: seine Genugthuung ist sein Priesterthum, sobald nur an ihr gewisse Merkmale hervorgehoben werden, welche sie in den Ideenkreis der Hieratie einführen und in deren eigenartige Nüancirung stellen. — Indem wir uns anschicken, hierfür den Nachweis zu liefern, bemerken wir voraus, daß Christi priesterliche Würde ein erklärtes Dogma unserer Kirche ist, erklärt sowohl indirekt, indem die Kirche ihren eigenen Organen den Charakter priesterlicher Amtswürde, welche bei ihnen lediglich aus dem Priesterthum des Herrn abgeleitet werden kann, beilegt, indem sie ferner in der hl. Eucharistie ein wahres und eigentliches Opfer, welches wiederum nur unter

---

ist nicht so; vielmehr schwankt der Sprachgebrauch zwischen bloßer Zusammenschreibung und schwacher (uneigentlicher) Composition in leidiger Weise hin und her; und so entsteht allerdings grammatisches Bedenken. Zwar beim einfachen Substantiv „Priester" halte ich die Angabe des Grimm'schen Wörterbuches s. v., welches das vorgesetzte „hoch" für bloße Zusammenschreibung mit dem Substantiv ansieht, als im Sprachgebrauche begründet. Ich schreibe daher im Nominativ das Wort mit dem bestimmten Artikel: der „Hohepriester" und erst in den casibus obl. des „Hohenpriesters" u. s. w.; folgeweis ohne Artikel oder mit unbestimmtem im Nominativ „Hoherpriester". Anders scheint mir die Sache bei den mit „hoch" decomponirten „Priesterthum" und „priesterlich" zu liegen. Rücksichtlich des letzten Wortes muß ich dem gedachten Wörterbuch, welches, während es „Hohenpriesterthum" oder „Hohespriesterthum" gar nicht berührt, auch bei diesem nur Zusammenschreibung erkennen will (es citirt aus der evangelischen Kirchenzeitung von 1866: „Das hohepriesterliche Gebet"), widersprechen, da meines Erachtens der Sprachgebrauch das „hohenpriesterliche" Gebet fordert; und wie wollte man das Adverb gestalten, wenn man nicht etwa statt „hohenpriesterlich" hochpriesterlich (was unüblich) sagen wollte? Mir scheint, es muß hier, wie wohl auch bei „Priesterthum", nach dem Sprachgebrauch eine Art schwächerer Composition statuirt werden, für welche sich freilich bei Apellativen schwerlich eine Analogie finden möchte. In den beiden Decompositis „Hohenpriesterthum" und „hohenpriesterlich" müßte dann aber für die beiden erstern Glieder, da das Adjektiv „hoch" in solcher Zusammensetzung nur im attributiven Verhältniß zum Substantiv „Priester" stehen kann, ein casus obliquus angesetzt werden. Aber

Voraussetzung des Opfers Christi begriffen werden kann, zu feiern bekennt; erklärt aber auch direkt, indem die Synode von Trient in den beiden ersten Kapiteln der 22. Sitzung den Tod Christi am Kreuze ein „sacrificium cruentum in cruce peractum“ nennt, das Kreuz selbst als *ara* (Opferstätte, Altar) bezeichnet, und den am Kreuze sterbenden Heiland als *sacerdos* (Opferpriester) und *victima* (Opfergabe) zugleich hinstellt. Hierin liegt nun aber auch der Ausgangspunkt für unsere Beweisführung angezeigt. Opfer nämlich und Priesterthum sind correlate Begriffe: opfern und priesterlich amtiren fallen bis auf einen gewissen Punkt zusammen. Soll nun also Christi stellvertretende Genugthuung mit seinem hieratischen Wirken sich decken, so werden wir, da dasselbe, wie oben erwiesen ward, im Tode am Kreuze sich concentrirte, um Christi Priesterthum in seinem Mittelpunkte zu begreifen, die Opferqualität des gewaltsam-blutigen Todes unseres Herrn am Kreuze darzuthun haben.

2. Opferqualität des Kreuztodes in theologischer Argumentation. — Eine gründliche Theorie des Opfers, der wichtigsten und

---

welcher? Im ersten Falle würde man, da thum ursprünglich = ordo, status ist, am passendsten den Genitiv suchen: des „Hohen-Priesters-thum“; allein nun fehlt das s hinter Priester, und der Dativ, welcher beim andern Worte „dem hohen-Priester-(ge)lich“ völlig gerecht wäre, will hier sachlich nicht wohl passen. Es liegt daher nach meiner Ansicht eine anomale Bildung vor, welche sich wohl historisch am besten durch die Analogie zahlreicher Ortsnamen, wie Hohenstein, Lichtenfels, Hohenembs, Schwarzenberg, von denen einige später auch auf Personen erstreckt wurden, rechtfertigen oder doch begreifen läßt. Grimm (Gr. II, 677 f.) erklärt diese Bildungen durch bei Ortsnamen so häufiges Vorkommen von den Dativ regierenden Präpositionen, so daß anfänglich: „zum, beim hohen stein“ u. s. w. gesagt, und daraus das nomen proprium für alle Fälle sich ergeben hätte, wie sich denn auch nicht leugnen läßt, daß umgekehrt aus Dativen des Plurals von Volksnamen, z. B. Preußen, Sachsen, Bayern, Landesnamen geworden sind. Sollte nun auch solche Analogie die hier in Untersuchung stehenden Wortbildungen nur schwach und ungenügend rechtfertigen, so habe ich doch beim Schwanken des Sprachgebrauches geglaubt, nach dieser Norm, welche ihm am meisten gerecht zu werden scheint, meine Schreibweise bestimmen zu sollen. Ich setze also „hohen priesterlich“ für das Adverb wie für das Adjektiv in allen casibus: und indem ich mit dem „Hohenpriesterthum“ ebenso verfahre, setze ich schon nominativisch „Hohen priesterthum“ an, gleichviel ob mit dem bestimmten Artikel oder ohne denselben. — Daher die Ueberschrift dieses Paragraphen: „Christi Hohenpriesterthum“, bei bloßer Zusammenschreibung müßte es selbstredend „Christi Hohes priesterthum“ lauten.

bedeutsamsten aller religiösen Culthandlungen zu allen Zeiten und bei allen Völkern ist anerkannter Maßen eine überaus schwierige und umständliche Aufgabe. In die Tiefen derselben uns hier allseitig zu versenken, verbietet nicht nur der dieser Schrift gesteckte Raum, sondern auch der Umstand, daß wir uns anderswo an vielleicht passenderer Stelle (Sakr.=Lehre I. S. 514 ff.) mit derselben bereits in ziemlicher Ausführlichkeit befaßt haben. Uebrigens leidet auch die Beschaffenheit des Todes Christi als eines wahren Opfers, wenn anders eine stellvertretend=satisfaktorische Qualität anerkannt wird, nicht den mindesten Anstand. Das Opfer nämlich ist, um eine schulgerechte Begriffserklärung, welche wir a. O. in analytischer Methode gerechtfertigt haben, zu geben, „die freiwillige Darangabe eines materiellen Besitzobjektes an Gott, zur Anerkennung seiner allerhöchsten Oberherrlichkeit überhaupt und im Stande der Sünde zur Beschwichtigung seiner durch dieselbe beleidigten Majestät, in der Absicht, um durch eine Vornahme an der Opfergabe, in welcher diese zerstört wird, die Sünde irgendwie zu sühnen". Die Verständigung über den opfermäßigen Charakter des Kreuztodes Christi ist nunmehr auf Grundlage der abgehandelten Genugthuungslehre leicht genug. Die freiwillige Hingabe, welche das Opfer heischt, bewährt sich in der mit größter Bereitwilligkeit vollzogenen Uebernahme des leidenvollen Todes abseiten Christi; die Opfergabe selbst liegt in der menschlichen Natur Christi, welche zur Vernichtung ihres äußern Lebens in den Tod dahingegeben ward; die Destruktions=Vornahme am Opferobjekt (die actio sacrifica oder a. circa rem) ist aber die gewaltsame, unter Blutvergießen geschehene Tödtung; die Zweckbeziehung der Handlung endlich auf die Versöhnung des Menschen mit dem heiligen und gerechten, durch die Sünde verletzten Gott war ja der ausdrückliche Gegenstand des ersten Hauptstückes.

Indeß wollen wir doch unsere Aufgabe nicht zu leicht nehmen, und da wir gern gestehen, daß mit einem so äußerlich und oberflächlich geführten Nachweise der Begriffsmerkmale des Opfers am Tode unseres Heilandes für tiefere Einsicht wenig gewonnen wird, so wollen wir es versuchen, auf Grundlage biblisch=archäologischer Studien, tiefer in die Natur und das Wesen des Opfers und seiner Idee einzudringen, um in möglichster Kürze, freilich mehr assertorisch als demonstrativ, darzuthun, daß und wie in der satisfaktorischen

Thätigkeit Christi, welche im Kreuztod abschloß, alle wesentlichen Merkmale der Opferidee, wie sie in den levitischen Opfern in schwacher Andeutung vorliegen, in höchster Vollendung sich reflektiren. Es muß sich nämlich alle weitere Verhandlung über Christi Opfer um so mehr an die Opfertheorie des A. B. anlehnen, als die Aussagen des N. B. über Christi Opfer und Priesterthum in beständiger Bezugnahme auf den levitischen Opferdienst stehen, der uns überhaupt die im Opfer enthaltenen und sich anlehnenden Jdeen im größten Umfange erschließt. Nirgendwo findet sich ein so umständlich entwickeltes Opferinstitut als im A. B. vor. Wir gehen aber hier von der a. O. S. 518 begründeten Anschauung aus, daß im Stande der gefallenen Natur jedes wahre und eigentliche Opfer wesentlich ein Sühnopfer sei; d. h. die im Opfer zu erzielende Aussöhnung des Menschen mit Gott, sei es bewirke, sei es andeute.

Drei Momente sind es nun, in denen wir die Bedeutung des levitischen Opfers nach der vollen Tragweite seiner Jdee glauben auffassen zu können: wir unterscheiden ein symbolisches, ein typisches und ein reales Moment am Opfer des A. B.; und lehren, daß Christi Tod am Kreuze diese drei Stücke in höchster Vollendung an sich trägt, und zwar also, daß das Symbolische der alten Opfer in demselben verwirklicht, das Typische erfüllt und das Reale zum Vollmaß gebracht worden ist. — Das erste Moment, welches wir als symbolisch bezeichnen zu können glaubten, beruht auf der Anerkennung der durch die Sünde verursachten Trennung des Menschen von Gott, und zielt daher auf die Wiederherstellung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott, durch Vermittelung der disparat gewordenen Bundesglieder. Den Ausdruck dieses Gedankens fand das levitische Opfer unseres Erachtens vorzugsweise in der Hinbringung (Darstellung) der Opfergabe durch den Opfernden[1]) an die hl. Stätte des Vorhofes und des Altares, in der sog. *adductio*, und dann ferner in der Sprengung des Blutes vom geschlachteten Opferthier an den Altar (seine Hörner), der sog. *sanguinis aspersio*[2]); denn da die hl. Stätte, besonders der Altar, die Anwesenheit Gottes darstellt, so sinnbilden beide Riten, der erste mehr in laienhafter, der andere

[1]) Wir meinen den israelitischen Laien, der das Opfer bringen ließ, nicht den liturgisch fungirenden Priester.

[2]) Solche konnte nur vom funktionirenden Priester vorgenommen werden.

mehr in durch priesterliche Vermittelung geschehender Weise, den Versuch, das zerrissene Band zwischen Gott und dem Sünder wieder zusammenzuknüpfen. Selbstverständlich konnte durch die Opfer des A. B. in Wirklichkeit die Gemeinschaft mit Gott weder seitens des Opferbringenden, noch auch durch die Vermittelung des levitischen Priesters hergestellt werden; vielmehr lag nach dieser Seite die Bedeutung des Opferinstitutes darin, daß es dem schuldbedrückten und sühnebedürftigen Menschen nahegelegt werden sollte, durch heilige Gesinnung sich Gott dem Herrn wieder zu nähern. — Nun aber diese erste Idee, zwischen den getrennten Theilen, Gottheit und Menschheit, zu vermitteln und also die Trennung aufzuheben, ist sie nicht durch Christi satisfaktiven Tod aufs vollständigste realisirt worden? Mittler ist ja Christus allbereits als Gottmensch persönlich „propter suam ad utrosque — die beiden auseinander gegangenen Theile — domesticitatem", um mit dem hl. Irenäus (oben S. 34) zu sprechen, und als Gottmensch hat er am Kreuze für uns genuggethan; Mittler ist Christus dann aber auch sachlich, weil wie alle andern, so auch die Satisfaktionsthat seines Todes nothwendig eine gottmenschliche war, d. h. als obzwar in menschlicher Natur vollzogen, ihren satisfaktiven Werth nur der hypostatisch ihr geeinten Gottheit entnahm; Mittler ist dann endlich Christus auch gemäß der Wirkung seiner That, da durch seinen Sühntod die Verbindungsbrücke zwischen Gott und der Menschheit, welche die Verbindung zwischen beiden der letztern ermöglicht, wiederhergestellt ward. Via, qua itur, homo; vita, quo itur, Deus, Worte des hl. Augustin.

Das zweite ideale Moment, was wir als das typische gekennzeichnet haben, glauben wir in der Vikariation desselben zu finden. Unseres Erachtens gehört der Gedanke der Stellvertretung zur Integrität jeden Opfers in der sündigen Menschheit; und was insbesondere das levitische betrifft, so wird schon im Motive zum Verbote des Blutgenusses geschlachteter Thiere (Levit. 7, 11): „denn die Seele des Fleisches ist im Blute, und ich habe es euch gegeben für den Altar, zu sühnen eure Seelen, denn das Blut sühnt durch die Seele" die Blutseele des Thieres beim Opfer als anima vicaria (*ἀντίψυχον*) für die Menschenseelen sattsam bezeichnet. Hatte der Mensch durch den Sündenfall sein Leben in vollem Umfange verwirkt (Gen. 3), so ward ihm zwar dasselbe unter Hinblick auf die künftige Erlösung

einstweilen gefristet; allein es verstand sich, daß er seine Todeswürdigkeit, welche er durch die Sünde sich zugezogen, vor Gott zu bekennen hatte; und sollte er diese Anerkenntniß nun auch im Opfer, der wichtigsten seiner gottesdienstlichen Handlungen, kundgeben. Den Ausdruck dieser Idee fand der opfernde Mensch — bei anerkannter Unstatthaftigkeit des Menschenopfers — passend dadurch, daß er ein Besitzobjekt, am angemessensten ein wie er selbst beseeltes, lebendes Thier, an seine des Todeswürdigen Stelle schob, seine Todeswürdigkeit von sich ab auf dasselbe übertragend. Darum mußte die Opfergabe irgendwie destruirt, d. h. falls das Opfer ein animalisches war, das Opferthier gewaltsam getödtet werden unter Blutausgießung. Diese Abschlachtung bildete nun die eigentliche actio sacrifica, in der das Opfer erst zu Stande kommt. Die Substitution selbst liegt dann wieder symbolisch gezeichnet vor in der der Schlachtung vorausgehenden Handauflegung, durch welche der Opfernde sinnbildlich seine Sündhaftigkeit auf das zu schlachtende Thier übertrug. — Wir nannten diese Seite am alten Opfer die typische, weil sie in verständlicher Zeichensprache auf die Zukunft hinwies. Denn es leuchtet ein, daß die an sich werthlosen Thieropfer keinen genügenden Ersatz für den Menschen abgeben konnten: ihre ethische Kraft hatten sie nicht in sich, sondern objektiv in ihrem Zusammenhange mit Christi Kreuztode, und subjektiv durch nachdrucksvolle Hinweisung auf denselben. So waren sie Vorbilder (Typen) einer dereinst zu gewährenden, wahrhaft heilskräftigen, weil adäquaten Stellvertretung. — Christus der Herr aber hat während seines irdischen Lebens, was die todeswürdige Menschheit nicht zu leisten vermochte, anstatt ihrer geleistet, hat insbesondere, indem er am Kreuze sterbend für die todesschuldige Menschheit eintrat, eine wahre und genügende Substitution verwirklicht; und also den Typus zur Erfüllung gebracht.

Das dritte Moment nennen wir das reale und verstehen darunter die Entäußerung eines genießbaren[1]) Besitzthums, sohin Entsagung an Eigenthum, wie am Genuß (Abstinenz). Durch verbotene Begier und Genuß war der Mensch zum Falle gekommen, durch Entsagen sollte er vom Falle wiedererstehen. Und wenn er im Stande der Unschuld durch den Genuß aus der Naturwelt seine

[1]) Alle Opfergaben des A. T., ob thierische oder andere, gehörten zu den durch das Gesetz nicht verbotenen Nahrungsmitteln.

Gemeinschaft mit Gott unterhalten hatte, er sollte nunmehr nach dem Falle im Gegentheil durch Entsagung vom Genuß die unterbrochene Gemeinschaft mit Gott wieder anknüpfen, eine Entsagung, welche freilich zuletzt doch auf den Genuß zurückführen würde. (Vgl. hiezu Sakr.-L. I. S. 516 ff.) Wie tief mit der Vorstellung des Opfers die Idee der Entsagung verbunden ist, zeigt die Sprache; denn sobald wir „opfern" in übertragenem oder auch nur in weiterem Sinne gebrauchen, verstehen wir darunter irgend eine Art von Entsagung oder Verzichtleistung. Man könnte diesen Reflex der Opferidee auch als Oblation oder Anbietung, also beabsichtigte Expropriation abseiten des Menschen bezeichnen, zu welcher die Acceptation oder Annahme auf Seiten Gottes antwortet. Im levitischen Opfer prägt sich diese Idee in der Hingabe des Opferobjektes, durch welche der Opfernde auf sein Besitz- und Genußrecht ganz oder theilweise verzichtete, aus. Durch diese Aktion strafte er sich selbst an seiner hab- und genußsüchtigen Begierlichkeit, der er die Gabe entzog, indem er derselben sich entäußerte. Augenfällig ist dies Moment beim levitischen Opfer nicht blos symbolisch oder typisch, sondern ist reine Thatsache, denn der Opfernde büßte wirklich, erlitt Einbuße an Genuß und Habe. Dabei besteht freilich vollkommen, daß diese Buße vor Gott nur Werth haben konnte, wenn sie von der entsprechenden Gesinnung getragen ward, sowie daß solche an der Hab- und Genußsucht genommene Strafe noch weit entfernt war, die Strafe der Sünde ausgleichend zu decken. — Christus aber, der in Stellvertretung Genugthuende, hat in seinem sühnenden Tode den etwaigen Realwerth der alttestamentlichen Opfer zum Vollmaß gebracht. Denn Christus hat vollends sich selbst entäußert und gleichsam expropriirt. Er hat das grundlegend gleich bei der Menschwerdung gethan, als er (Phil. 2) sich selbst entäußerte (ἐκένωσε = expropriirte), indem er es nicht zur Schau trug, Gott gleich zu sein, sondern Knechtsgestalt annahm. Er hat dann diese anfängliche Entäußerung fortgesetzt und gesteigert durch ein Leben voller Entsagungen, Entbehrungen und Enthaltungen, und hat dann endlich diese Entäußerung dem Gipfel der Vollendung zugeführt, indem er rückhaltlos sich selbst, sein Leben dahingab und als Ersatz anbot[1]): das ist der höchste Erweis

[1]) Selbstredend, sobald man die Vorstellung der Stellvertretung in die der Selbstrepräsentation umbiegt (oben S. 45), muß es heißen: im Kreuztode Christi

der Entsagung, denn wer noch so sehr entsagt, so lange er nicht dem Leben entsagt, behält immer noch etwas für sich zurück. Daß aber solche Lebenshingabe eines Gottmenschen mehr als hinlängliche Ersatzleistung für die geschädigte Ehre Gottes, mehr als zuständige Buße (mulcta) für die Strafe menschlicher Sünde bezeichnet, ist oben nachgewiesen. — So trägt denn Christi Genugthuung namentlich in seinem blutigen Tode, jenes im A. B. erkennbar an- und grundgelegte dreifache Moment, die Vermittlung, die Vertretung und die Entäußerung, letztere auch als wehthuende Buße für die Lust der Begierde, aufs vollkommenste vereint in sich; sohin ist Christi Kreuztod wahrhaft ein Opfer nicht nur nach dem Richtmaß abstrakter Begriffsbestimmung, sondern auch nach dem Vollmaß aller in seine Begriffssphäre einschlägigen Ideen. Christi Kreuztod ist nicht blos ein Opfer, wie andere auch, sondern es ist das Opfer κατ᾽ ἐξοχήν, ist jenes große Drama der Opferung, zu welchem sich die frühern Opfer nur wie matte Abschattungen, schwache Sinnbilder und leise Versuche zur vollen Wirklichkeit verhalten. Dabei versteht sich nunmehr auch von selbst, daß die nähern Bestimmungen, welche wir oben über die Genugthuung gegeben haben, auf das Opfer übertragen werden dürfen. Das Opfer ist um so vollkommener, je freier und williger die Hingabe, je werthvoller das Dargebrachte, je unbedingter das Besitzrecht über die Gabe ist. Unter Rückblick auf unsere bei Darlegung der Vollkommenheit der Genugthuung Christi aufgestellten Thesen (S. 65 ff.) kann der Leser leicht ermessen, in welchem eminenten Sinne der Kreuztod unseres Herrn das eine große Opfer heißen muß.

3. Die Opferqualität des Todes Christi nach der hl. Schrift. — Auch abgesehen von der rationell-theologischen Beweisführung wird uns der hieratische Charakter des Todes Christi unmittelbar durch die Urkunden der Religion bezeugt, und zwar sowohl alt- als neutestamentlich.

a) Das A. T. deutet zuerst schon durch den Bestand seines Opferinstitutes typisch oder in Zeichensprache auf das Opfer von Golgatha hin. Die innern Bezüge zwischen beiden haben wir soeben

---

hat die Menschheit ihr Höchstes und Kostbarstes der beleidigten Gottheit zum Ehrenersatz angeboten und hingegeben.

vorgelegt; gilt es aber die positive Beweisführung, so hebt bekanntlich der Hebräerbrief an überaus zahlreichen Stellen diesen typischen Charakter der levitischen Opfer im Verhältnisse zum Tode Christi hervor: es thut nicht noth, deren hier anzuführen, weil im Verlaufe noch oft genug darauf zurückgegriffen werden muß. Uebrigens tragen selbst die Rabbinen die Lehre vor, daß beim Erscheinen des Messias die mosaischen Opfer aufhören würden: begreiflich genug, denn wenn das Sinnbild in die Wirklichkeit übergeht und das Vorbild seine Erfüllung erreicht, müssen Sinnbild und Vorbild ausfallen. Unfraglich ist das auch der Sinn jener bedeutsamen Erscheinung, daß beim Tode des Herrn der Vorhang des Tempels zerriß (Matth. 27, 51), wodurch das Heiligthum Israels profanirt ward zum Zeichen, daß mit dem ganzen levitischen Tempeldienst besonders das Opfer desselben, weil es nunmehr seine Erfüllung gefunden, de jure abrogirt sei. Zur Sache selbst versteht es sich ferner, daß Christi Opfer als das eine und allgenügende, die mancherlei Varietäten und Besonderheiten, in denen das levitische Opferinstitut auseinanderging, in seiner Einheit und Einzigkeit zusammenfassen mußte, also daß die einzelnen Opfer des A. B. immer nur wie in gebrochenen Strahlen das große Lichtcentrum des Kreuzesopfers partiell abspiegeln konnten. Im Detail diese Correspondenz zwischen Vorbild und Erfüllung nachzuweisen, fällt wohl mehr der alttestamentlichen Theologie als der christlichen Dogmatik zu. Wir begnügen uns mit einzelnen Winken.

Zunächst entspricht das Kreuzopfer dem Sühnopfer, welches jährlich einmal am Versöhnungstage dargebracht ward. Es galt als das große Sühnopfer des A. B.; und in seiner Seltenheit (omne rarum carum) sinnbildet es vorzugsweise den unermeßlich höhern Werth des Sühnopfers vom N. B. An dies Opfer denkt der Apostel Hebr. 9, 24 f. Der Hohepriester und nur er allein ging an jenem Tage mit dem Opferblute des geschlachteten Bockes in das Allerheiligste des Tempels, um das Blut gegen die hl. Lade des Bundes zu sprengen. Entsprechend ist auch „Jesus nicht (zwar) in von Händen gefertigtes Heiligthum, den Schattenriß der Wirklichkeit (*ἅγια ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν*), sondern in den Himmel selbst eingegangen, damit er nun vor dem Angesichte Gottes für uns sich darstelle" (das „Angesicht Gottes" פְּנֵי יה״ ist nach der Vorstellung des A. T. über der Lade im Allerheiligsten; dort ruht die göttliche

Schechina. Alles das bezieht sich analogisch auf den Himmel, wo Gott thront und das Antlitz seiner Herrlichkeit leuchtet). Auch andere Stellen dieses Sendschreibens nehmen das große Sühnopfer des A. B. im Verhältniß zu Christi Kreuzopfer in Betracht. So Hebr. 3, 25, wo Christus (mit seinem Blute) das *ἱλαστήριον* (propitiatorium) heißt; denn dies ist die כַּפֹּרֶת, der Deckel über der Bundeslade[1]), gegen welchen am Versöhnungstage das Opferblut vom Hohenpriester gesprengt ward. — Eben so deutlich ist die Beziehung des Todes Christi auf das Passahlamm, welchem von Einigen mit Unrecht der Opfercharakter ist streitig gemacht worden. Wenn Christo aus dem Munde des Täufers (Joh. 1, 29) der Gruß entgegenschallt „Lamm Gottes, das die Sünde der Welt trägt", so scheint das speciell auf das Osterlamm hinzudeuten. Sowie nämlich das Passahlamm zur Erinnerung an das schonende Vorübergehen des Würgengels in Aegypten geschlachtet ward, so hat Christus als Lamm Gottes durch sein im Tode vergossenes Blut Alle, die desselben theilhaftig werden, der Gewalt des Würgers von Anbeginn entrissen (s. Joh. 8, 44). So wie aber am Osterlamm kein Bein gebrochen werden durfte, so ist es auch nach ausdrücklichem Bericht des Evangelisten und unter Bezugnahme auf diese Satzung im Tode bei Jesu geschehen (Joh. 19, 36). Daher denn der Apostel Paulus (1 Kor. 5, 7) Christus geradezu „unser Pascha" nennt, „welches da ist geopfert worden". — Auch das Opfer der rothen Kuh zeigt erkennbare Merkmale der Vorbildlichkeit in Bezug auf Christum und sein Opfer. Wie die Asche dieses Opfers das levitische Weihwasser heiligte zur Entsündigung dem Fleische nach, so reinigt Christi Opferblut unser Gewissen innerlich (Hebr. 9, 13). Aber auch in Einzelzügen werden wir bei Christi Tod an das Opfer der rothen Kuh erinnert. Durfte diese kein Joch getragen haben, so hat auch Christus das Joch der Sünde nicht getragen (1 Pet. 2, 22); mußte die Farbe des Opferthieres die rothe sein, so ist auch Christus der Keltertreter, der allein die Kelter getreten, und dessen Gewand blutroth

---

[1]) Welcher allerdings auch als Thron- oder Gnadenstuhl Gottes zu begreifen ist, weil auf den die hl. Lade überschattenden Flügeln der beiden Cherubs der Thronsitz des symbolisch anwesenden Gottes, der auf Cherubsflügeln einherfährt, sich befand.

gefärbt ist [Jes. 63, 1 ff.[1])]; und wie endlich das Opfer der rothen Kuh außerhalb des Lagers, später außerhalb der hl. Stadt, abgeschlachtet ward, so hat auch Christus außerhalb der Thore Jerusalems sein Leiden im Tode vollendet [vgl. Hebr. 13, 11 f.[2])]. — Endlich hat auch das sogenannte Bundesopfer, Exod. 24, unverkennbare Beziehung auf den Tod Christi, durch den der neue Bund im Gegensatze zum alten abgeschlossen ward, eine Beziehung, welche wenigstens mittelbar beim Nachtmahle des Herrn in den Einsetzungsworten ausdrücklich eingehalten wird, s. Sakr.-L. I. S. 357 f.

Wir haben die wichtigsten der apart stehenden Opfer des A. B. angezogen. Die ständig wiederkehrenden Opfer desselben beziehen sich unfraglich in ihren einzelnen Klassen gleichfalls auf Christi Sühnopfertod. Von der dritten Klasse, den Sühnopfern, mit ihren beiden Unterabtheilungen, den Sünd- und Schuldopfern, sagt es schon der Name; aber auch die erste Klasse, die der Brand- oder Ganzopfer, ist hier keineswegs auszunehmen, denn während die vorgenannten Opfer auf die Sühnung der einzelnen Uebertretungen abzielen, erstreckt sich die sühnende Kraft der Brandopfer auf die allgemeine Sündhaftigkeit (persönliche Sünde und Erbsünde). Zwar die zweite Klasse der levitischen Schlachtopfer, die Friedopfer, stehen darum weiter ab, weil sie die zuverlässig auch ihnen beiwohnende Tendenz zur Sühne nicht so hervortreten lassen; dafür weisen sie in den mit ihnen verbundenen Opfermahlzeiten um so nachdrucksamer auf das eucharistische Opfermahl, in welches der Herr die Kraft seines Todes hineingelegt hat, hin. Uebrigens aber, wenn in den Opfern dieser Klasse Dank und Bitte am meisten vorwalten, so versteht sich doch von selbst, daß auch der Opfertod Christi, obgleich er wesentlich Sühnopfer war, doch zugleich zur Danksagung und Bitte vollzogen ward, wie es das hohenpriesterliche Gebet des sich zum Opfertode weihenden Heilandes unzweideutig ausspricht (Joh. 17).

Zweitens wird uns die Opferqualität des Todes Christi auch durch das Wort der Weissagung vorausverkündigt. Es geschieht das

---

[1]) Doch unterliegt die messianische Beziehung dieser Stelle einigen Bedenken.

[2]) Der Apostel bezieht das extra portam passus est an dieser Stelle ausdrücklich auf das Sühnopfer am Versöhnungstage nebst Zubehör, dessen Haut und Fleisch, nach der Blutsprengung im Allerheiligsten, außerhalb des Lagers verbrannt ward, Levit. 16, 27.

an den beiden Hauptstellen, welche im A. B. vom leidenden Messias handeln, bei Jesaja und im Psalmbuche, an ersterer durch die vom Leiden desselben gebrauchten hieratischen Ausdrücke, an letzterer durch das vom Messias nach überstandenen Leiden für Alle einzurichtende Mahl, welches sich offenbar als mit der Darbringung des Gelübdeopfers verbundenes Opfermahl signalisirt. Doch darüber ist oben S. 17 ff. und 95 ff. ausführlich gehandelt worden.

b) Gilt es **zweitens** die Opferqualität des Todes Christi aus dem N. T. darzuthun, so ist vorzugsweise das, man darf es wohl so nennen, **hieratische** Schriftstück unter den neutestamentlichen Büchern anzuziehen. Der Hebräerbrief, den wir meinen, handelt fast von Anfang bis zu Ende vom Opfer und vom Priesterthum Christi. Wir begnügen uns hier, da zahlreiche Verweisungen auf denselben schon vorgekommen sind und weiter vorkommen werden, mit Bruchstücken aus einem Kapitel, dem neunten; dort heißt es V. 11 f.: „Christus aber, eingetreten als Hohenpriester der künftigen Güter, ist durch ein größeres und vollkommeneres Zelt, das nicht von Händen gemacht, das heißt, das nicht dieser Schöpfung angehört, und nicht durch das Blut der Böcke und Stiere, sondern durch sein eigenes Blut (also Christi Blut ist Opferblut) einmal in das Heiligthum eingegangen, nachdem er einen ewigen Loskauf erzielt hatte. Denn wenn das Blut der Böcke und Stiere und die angesprengte Asche der Kuh die Verunreinigten heiligt zur Reinheit des Fleisches, um wie viel mehr wird das Blut Christi, welcher durch den hl. Geist sich selbst fleckenlos Gott darbrachte (*προςήνεγκε, προςφέρειν*, technisch von der Opferung), unser Gewissen reinigen von den bösen Werken". V. 25 f.: „(Er ist ins Heiligthum des Himmels eingegangen) nicht um sich selbst öfter aufzuopfern, wie der Hohepriester alljährlich eingeht ins Heiligthum mit fremden Blute, denn sonst hätte er wiederholt von Anfang der Welt leiden müssen; nun aber ist er einmal in der Vollendung der Zeit (Bezeichnung der messianischen Epoche) mit dem Opfer Seiner selbst (*διὰ τῆς θυσίας αὑτοῦ*) erschienen". V. 28: „So ist auch Christus einmal dargebracht (*προσενεχθείς*), um der Vielen (Aller) Sünden zu beheben". Da der Apostel vom eigenen Blute Christi spricht, so kann er bei der *θυσία*, welche Christus selbst ist, nur den gewaltsamen, d. i. mit Blutvergießung verbundenen Tod des Herrn am Kreuze im Auge gehabt haben. In diesem

blutigen Tode ward also das sühnende Opferblut zubereitet, mit welchem Christus ins himmlische Heiligthum eintrat, d. h. im Tode Christi ward zwar das Opfer auf Erden vollbracht, obgleich es im himmlischen Priesterthum Christi sich fortsetzt, insofern er unablässig sein Opferblut mittlerisch dem Vater im Himmel vorhält, und so priesterlich für uns interpellirt. — Indeß wir brauchen um so weniger dabei zu verweilen, als auch die gegnerische Exegese anerkennt, daß im Hebräerbrief die Opferqualität des Todes Christi gelehrt wird. Wenn aber die socinianische Theorie, um am Hebräerbrief vorbeizukommen, das Ansehen dieses Sendschreibens zu bemängeln sucht, indem man es als eine Schrift voller alberner jüdischer Typologie bezeichnet, so können wir darauf an dieser Stelle nur erwidern, daß die christliche Kirche das Sendschreiben längst mit den andern kanonischen Schriften des N. T. auf eine Linie gestellt hat. Wenn es aber die Gegner haben auffällig finden wollen, daß weder der Heiland selbst, noch die Apostel sonst die Opferqualität des Kreuztodes herausstellen, so bemerken wir, daß das zwar nicht so häufig geschieht, wie im Hebräerbriefe, weil dies Sendschreiben nach seiner Anlage und Zweckbestimmung darauf gerichtet sein mußte, das Priesterthum Christi in den Vordergrund zu rücken, daß jedoch auch abgesehen vom Hebräerbriefe die hieratische Bedeutung des Todes Christi aus den übrigen Büchern des N. T. vollgültig erwiesen werden kann. Indem der Herr (Matth. 20, 28) sagt: „Der Menschensohn ist gekommen . . . hinzugeben seine Seele als Lösegeld für Viele“, so bezeichnet er seine *ψυχὴ* offenbar opfermäßig als *ἀντίψυχον* oder anima vicaria für das Leben der Menschheit. Und wenn er bei der Verheißung des Abendmahles (Joh. 6, 52) das Brod, so er geben werde, „als sein Fleisch für das Leben der Welt (hinzugeben)“ bezeichnet, so ist auch hierbei die Bezugnahme auf opferartige Hingabe seines Lebens kaum zu übersehen. Daß aber die Erfüllung dieser Verheißung, die Einsetzung der Eucharistie in s. coena sich in hieratischen Ausdrücken und Beziehungen bewegt, haben wir Sakr.-L. I. S. 534 ff. nachgewiesen. So der Heiland selbst. Aber auch die beiden Apostelfürsten haben im Tode Jesu das Opfer erkannt und verkündet. Der Völkerlehrer erklärt 1 Kor. 5, 7: „Christus, unser Pascha, ist geopfert worden“ (*ἐτύθη*, es war also eine *θυσία*), und wiederum Ephes. 5, 2: „Christus hat uns geliebt und sich selbst für uns an Gott hingegeben

als Darbringung und Opfer (*προςφορὰ καὶ ϑυσία*, beides die eigentlichen Termini) zum wohlgefälligen Geruch" (*εἰς ὀσμὴν εὐωδίας* übersetzt das "רֵיחַ נִיחֹחַ לַיה, was im Leviticus gewöhnlich als Zielpunkt der Opferhandlung angegeben wird). Der Apostel Petrus im 1. Br. 1, 19 schreibt: „Ihr seid durch kostbares Blut erkauft, wie eines fehlerfreien, unbefleckten Lammes, Christi (nämlich)". Da das fleckenlose und fehlerfreie Lamm nur ein Opferlamm sein kann, so muß das kostbare Blut Christi folgerichtig als Opferblut gefaßt werden. Wenn aber unsere Gegner endlich noch mit der Ausflucht kommen, die Apostel hätten sich in solchem Lehrtypus nur den mangelhaften und irrigen jüdischen Volksvorstellungen anbequemt, so antworten wir darauf um so weniger, als solcher übel begründeter Vorwurf, wie wir zeigten, am Ende auf den Herrn selbst zurückfallen müßte.

4. Rückblick und Abschluß. — Der Tod Christi am Kreuze auf Golgatha, jener Schlußakt des irdischen Lebens in der Erniedrigung, in welchem centraliter und finaliter die Genugthuung vollzogen ward, ist sohin ein wahres Opfer, ja das einzig vollkommene Opfer, welches die Tendenz aller Opfer also in sich befaßt und erreicht, daß die vorhergehenden wie die nachfolgenden Opferungen nur in ihrem Zusammenhange mit diesem einzigen Opfer ihre opfermäßige Signatur behaupten können. Indeß wollen wir dennoch mit dieser Hervorhebung des Todes Christi den voraufgehenden Aktionen seines irdischen Lebens den Opfercharakter nicht gänzlich abstreiten. Man kann vollends das ganze irdische Lebensstadium Jesu von seiner Empfängniß bis zum Tode als ein Continuum unzählig vieler Opferungen begreifen, die dann freilich erst im Tode Jesu selbst ihren Ziel- und Endpunkt erreichen. Was wir oben über das Verhältniß der voraufgehenden Lebensakte zum Schlußakte des Todes rücksichtlich der satisfaktiven Bedeutung erörtert haben, ist hieher einfach, in der Beleuchtung hieratischer Währung, zu übertragen: sie bilden zusammen auch opfermäßig ein Ganzes. Wenn bereits im Akte der Menschwerdung selbst jene drei dem Opfer innerlich zustehenden Merkmale der Vermittelung, Vertretung und Entsagung augenfällig sich einstellen, so verlieh dieser grundlegende Anfang jeder spätern Handlung unseres Herrn während seines irdischen Lebens dasselbe dreifache, wesentlich hieratische Gepräge, da sämmtliche Akte in dieser Daseinsform, wie

sie schon als gottmenschliche Handlungen Vermittlungsakte waren, ebenso als Leistungen, welche für die Menschheit satisfaktiv eintraten, Vertretungs- und als Akte des Sohnes Gottes, welcher sich bis zur Knechtsgestalt entäußert hatte, Entsagungs-Akte sein mußten. Opferhandlungen dem innern Wesen nach waren daher alle Akte des irdischen Lebens Jesu, auch die dem Leiden und Tode voraufgehenden, wenngleich sich doch vorzugsweise die Art und Natur des Opfers in den Handlungen oder bessere Duldungen seines bittern Leidens darum abspiegelt, weil sich in demselben Zug um Zug, das allerwichtigste Moment in der Opferidee, die für die sündige Menschheit bemessene Stellvertretung des Strafebüßens, wie wir oben zeigten, so prägnant ausspricht. Opfer dem innern Wesen nach, wir wiederholen es, waren alle Akte Christi im Stande der Erniedrigung; nimmt man jedoch den Begriff des Opfers, wie man es im engern Verstande desselben allerdings muß, als äußerlich sichtbare Ausprägung der vollen Opferqualität, d. h. als Zerstörung des äußern Daseins der Opfergabe, in unserm Falle als mit Blutvergießung vollzogene Abschlachtung derselben, dann steht freilich dem Kreuztode des Herrn allein die Würde des Opfers zur Seite, wie denn derselbe Tod nach unserer frühern Darlegung, obwohl für die stellvertretende Genugthuung nicht schlechthin nothwendig, doch erst recht den plastischen Ausdruck derselben abgibt. In solch eminentem Sinne bildet der blutige Tod von Golgatha die einzige Opferhandlung Christi auf Erden, und in gleichem sprechen wir so gern von dem einen großen Opfer, das am Kreuze ist dargebracht worden. Dabei versteht sich auch von selbst, daß wenngleich ein solches Opfer für die Erlösung nicht schlechthin erforderlich war, unter Voraussetzung der blutigen Thieropfer des A. B., welche nach göttlicher Bestimmung und Einsetzung das Sühnopfer des N. B. vorbilden sollten, ein solcher Tod zum Zweck der Sündentilgung dennoch eintreten mußte, Hebr. 9, 22.

5. Die Priesterwürde Christi in ihrer Qualität, nach theologischer Argumentation. — Da es die wesentlichste Funktion und das charakteristische Amtsgeschäft eines Priesters ist, das Opfer darzubringen, so scheint mit dem gelieferten Nachweis der Opferqualität des irdischen Lebens Christi, insbesondere in seinem Schlußakte, auch der Beweis für die priesterliche Dignität seiner Person hinreichend erbracht zu sein. Indeß wollen wir das Priesterthum unseres Herrn als ein

förmliches, amtliches, qualificirtes, ich möchte sagen klerikales Priesterthum, wie wir unfraglich müssen, auffassen, so möchte der Beweis wohl deshalb noch nicht ausreichen, weil zur Vollziehung eines Opfers im Allgemeinen, d. h. in dem Falle, wenn kein besonderes religiöses Verhältniß obwaltet, auch ein allgemeines Priesterthum ausreicht, das will sagen, kein einen bestimmten Amtscharakter setzendes erforderlich ist: finden wir doch biblisch, daß, so lange das Naturgesetz galt, jeder Familienvater, z. B. der Patriarch Abraham, das Opfer darbringt, und auch im Heidenthum ist es der König, welcher für die Wohlfahrt des Ganzen opfert, ohne daß damit für den einen wie für den andern Fall ein förmliches Priesterthum inducirt wäre. Für ein förmliches und amtliches Priesterthum, wie wir es dem Heilande beilegen müssen, sind daher außer der Darbringung des Opfers selbst weiterhin noch zwei Requisite aufzustellen, welche, wie sie in der Natur der Sache begründet sind, uns zudem auch ausdrücklich vom hieratischen Sendschreiben des N. T., dem Hebräerbriefe, an die Hand gegeben werden.

a. Das erste Requisit ist die Aussonderung aus der Masse oder die Weihung (Ordination), welche, da sie hier nur von Gott ausgehen kann, mit der göttlichen Berufung (Vocation) zusammenfällt. Es heißt Hebr. 5, 1 ff.: „Jeder Hohepriester wird, aus den Menschen entnommen, bestellt, damit er“ u. s. w. V. 5: „Und Niemand nimmt sich (kann sich nehmen) die Ehre (des Priesterthums), sondern wer von Gott wie Aaron berufen wird“. Da nun Christus nicht als Gott in seiner göttlichen Natur, sondern nur als Mensch in seiner menschlichen (allerdings, wie oben dargethan, darum doch als Gottmensch) opfern und priesterlich amtiren konnte, so konnte Er als Mensch sich diesen Amtsberuf keineswegs selbst geben, sondern empfing ihn von Gott, zunächst von Gott dem Vater. Daher fährt der Apostel fort (V. 5 f.): „Darum hat auch Christus nicht sich selbst verherrlicht, daß er Hoherpriester werde, sondern (der hat es gethan), der zu ihm sagt: »Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt«“ (Psalm 2, 7). Ohne Weiterung wird nun aber einleuchten, daß diese göttliche Berufung zum Priesterthum seitens des Vaters mit der Sendung des Sohnes in die Welt zum Behufe der Erlösung zusammenfällt. Sofern daher der Sohn vom Vater förmlich und feierlich in die Welt gesandt ward, die Menschheit zu erlösen, insofern

ist der Sohn auch vom Vater, da diese Erlösung durch eine priesterliche Opferhandlung zu vollziehen war, förmlich und feierlich zum Priesterthum erkoren. Es scheint nun der Apostel nach den angeführten Worten diese solenne Berufung zum oder gar die Einführung ins Priesterthum in jener bekannten Psalmesstelle finden zu wollen; und wir hätten dann in jener Anrede Jehovas an seinen Gesalbten Christi feierliche Salbung zur Priesterwürde, gleichsam seine Priesterweihe zu erkennen. Da nun aber, wie doch häufig selbst von Kirchenvätern geschieht, das: „heute habe ich dich gezeugt" gern und wohl meist von der ewigen Zeugung des Sohnes durch den Vater verstanden und erklärt wird, so würde der Apostel an unserer Stelle nicht mehr haben sagen wollen, als daß der Vater, welcher den Sohn ewig gezeugt, ihn damit auch zugleich für das Priesterthum in der anzunehmenden menschlichen Natur vorbestimmt habe. So wahr dieser Gedanke ist, so würde man nach dem Gange der Beweisführung im Hebräerbriefe immerhin lieber einen zeitlichen Moment der Berufung zum Priesterthum angesetzt finden wollen. Daher einige Exegeten es vorziehen, auch im Psalme das: „heute habe ich dich gezeugt" von der zeitlichen, aber auf Grund der ewigen Zeugung geschehenen Einführung des Messias ins Priesterthum (nach dem Tenor des Psalmes vielmehr ins messianische Königthum, mit welchem jedoch das Priesterthum verbunden sein sollte) zu erklären. Man findet dann diesen zeitlichen Berufungsmoment entweder bei der Menschwerdung selbst oder bei der himmlischen Verherrlichung Jesu unmittelbar vor Eintritt seines Leidens (Joh. 12, 27 f.) oder auch bei der Auferstehung und Himmelfahrt, durch welche Christus in sein ewiges Hohenpriesterthum eintrat, welche Momente sohin als in entfernterer oder näherer Bezugnahme auf das große Opfer des Kreuztodes stehend zu begreifen wären. Für solche Auffassung zeitlicher Berufung scheint auch zu sprechen, daß der Apostel (Hebr. 10, 5 ff.) nach Psalm 39, 7 den Herrn beim Eintritt in die Welt (*εἰςερχόμενος εἰς τὸν κόσμον*) ausrufen läßt: „Opfer und Darbringung (*θυσίαν καὶ προσφοράν* = blutige Thieropfer nach Weise des levitischen Cultus) hast du nicht gewollt, einen Leib aber (verstehe: zur Selbstaufopferung) mir bereitet; Ganzopfer und Sündopfer gefielen dir nicht. Da sagte ich: Sieh ich komme — zu Eingang des Buches ist von mir geschrieben —, daß ich, Gott, deinen Willen erfülle" „in welchem

Willen (d. i. Bereitwilligkeit, Gottes Willen zu vollziehen) wir geheiligt sind durch Darbringung des Leibes Jesu Christi" (V. 10).[1]) Indeß wie immer auch der Apostel Christi Berufung zum und Einführung ins Priesterthum nach jener Psalmesstelle, ob als eine ewige oder als eine zeitliche, angeschauet und aufgefaßt haben möge, die Thatsache der göttlichen Bestimmung selbst bleibt davon unbehelligt.

b. Um unsern Heiland in vollendeter Weise als Priester erkennen und verehren zu dürfen, bleibt außer dieser Berufung, noch ein anderes Erforderniß wiederum nach Andeutung des Hebräerbriefes, nachzuweisen: nämlich das mit der Opferung selbst verbundene Gebet oder die priesterliche Fürbitte (*ἔντευξις*, interpellatio und *ἐμφανισμός*). Wenn der Vf. des Hebräerbriefes a. O. zu Anfang des 5. Kapitels lehrt, daß der Hohepriester hingestellt werde „für die Menschen in Bezug auf ihr Verhältniß zu Gott (*ὑπὲρ ἀνθρώπων τὰ πρὸς τὸν θεόν*), damit er Gaben und Opfer (*δῶρα καὶ θυσίας*) darbringe für die Sünden", so will er schwerlich blos die Darbringung des thatsächlichen Opfers als Amtsaufgabe des Priesters bezeichnen, schließt vielmehr das mit der Opferhandlung zu verbindende liturgische Gebet, welches er Kap. 7, 25 und 9, 24 als priesterliche Fürbitte bezeichnet, ein; heißt es doch unmittelbar nachher, Kap. 5 V. 7, von Christo: „der da, als er in den Tagen seines Fleisches Bitten und Flehungen (*δεήσεις καὶ ἱκετηρίας*) demjenigen, welcher ihn vom Tode erretten konnte, mit großem Ruf und mit Thränen darbrachte (*προσενέγκας*, jene Bitten und Flehungen gehören also zu *δώροις καὶ θυσίαις* des V. 1), Erhörung fand wegen seiner Frömmigkeit" (Vulg. reverentia = Gottesfurcht; das griech. *ἀπὸ τῆς εὐλαβείας*

---

[1]) P. Stentrup (Zeitsch. für kath. Theol. II Jahrg. S. 571 f. vgl. desselben: de verbo incarn. S. 48 ff.) findet es auffallend, „daß der Verf. Hebr. 5, 5 die bekannte Psalmstelle, »Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt«, vom Apostel auf die Berufung und Einführung Christi in's Priesterthum angewandt glaubt. Uns scheint es geradezu evident zu sein, daß Paulus durch die Anführung direkt nur die Person bestimmt, welche Christum zum Priester machte ... Erst im folgenden Verse handelt er direkt von der Uebertragung des Priesterthums an Christus." Davon kann ich mich indeß nicht überzeugen, und erachte ich die im Texte vertretene Ansicht immer noch für die wahrscheinlichere. Daß mir mindestens für die (Mit-) Beziehung der Psalmesstelle auf die Vocation zum Priesterthum erhebliche Auktoritäten zur Seite stehen, s. Bisping, Erklärung der Hebr. Br. S. 45 (1. Auflage).

kann auch gefaßt werden: befreiet ward von seiner Aengstlichkeit). In der That, Gebet und Opfer gehören als die beiden vorzüglichsten und wesentlichsten Cultusakte zusammen; und wie sie denn im Gottesdienste der Kirche innigst verbunden auftreten, ist es selbst nicht unwahrscheinlich, daß auch die levitischen Opfer obwohl uns biblisch nichts darüber berichtet wird, keineswegs ohne alles Gebetsformular dargebracht wurden, wollen wir auch gern einräumen, daß in dem Zurücktreten des Gebetes bei den levitischen Opfern deren Unvollkommenheit sich kundgibt. Selbstredend hat ja sogar das Opfer Christi seinen moralischen Werth nicht so fast in der äußern Handlung der Vergießung stofflichen Blutes, als in der innern opferwilligen Gesinnung, welche sie trägt, in der freithätigen Hingabe des Lebens, wenngleich diese in der äußern That ihren angemessenen Ausdruck findet. Solche Opfergesinnung, welche für sich selbst schon inneres Gebet ist, erreicht ihr Ziel der äußern Darstellung, wie thatsächlich in der sichtbaren Opferhandlung, so wörtlich im hörbaren Gebete, welches sich dann beim Opfer naturgemäß zur mittlerischen Fürbitte (Intercession) gestaltet. Auch der Apostel hat (Hebr. 10, 10) die im Gebet sich aussprechende innere Opfergesinnung (θέλημα) aufs schönste mit der wirklichen Darbringung des Opfers (προςφορά) verbunden und beides als Grund unserer Heiligung also bezeichnet, daß er der erstern das ἐν (die eigentlichste Wirkursache), der andern das διὰ (die mehr werkzeugliche Causalität) zubilligt. Man lasse auch das nicht außer Acht: angemessen wenigstens muß es erscheinen, daß bei einem vollendeten Opfer ebenso das Ziel der Opferhandlung, wie die Absicht des Opfernden durch das die Aktion liturgisch begleitende Wort deutlicher noch und bestimmter, als es durch die bloße Handlung geschehen kann, bekundet werde. — Ob nun unser Heiland auch dieser Anforderung eines amtlichen Priesterthums entsprochen hat, braucht nicht lange gefragt zu werden. Denn abgesehen von den im Evangelium wiederholt berichteten Gebeten Christi während seines voraufgegangenen Lebens, welche offenbar in demselben Sinne priesterliche Fürbitten waren, als die Handlungen dieser Periode die Opferqualität trugen (oben S. 180 f.), finden wir den die Tendenz des Kreuztodes verlautbarenden Gebetsausdruck im Worte Christi unmittelbar vor seinem Hinscheiden: „Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist“ (Luk. 23, 24) d. i. dir übergebe ich mein Leben, indem wir darin den

wörtlichen Ausdruck der hieratischen Oblation in Gebetsform erkennen. Wünscht man aber in dem die Opferung begleitenden Gebetsausdruck das Moment fürbittender Intercession schärfer hervorgehoben, so verweisen wir auf das unaussprechlich erhabene, wundervoll innige Gebet unseres Herrn bei Joh. 17, welches, an den Schluß der sogenannten Abschiedsreden gestellt, darum das hohenpriesterliche Gebet pflegt genannt zu werden, weil es dem Opferleiden Christi mit seiner Spitze dem Opfertode unmittelbar vorangeht und dasselbe prologisch einleitet. Im Gefühle seiner Verherrlichung, welche er durch seinen Tod erreichen wird, und mit der Weihe eines Schlachtopfers, welches sich im hellsten Bewußtsein, aber in reinster Absicht staunenswerthester Liebe in den Tod stürzt, bittet der Herr für seine Jünger, bittet für die ganze Welt in Gegenwart und Zukunft, bittet, daß das große Werk, so bevorsteht, zu ihrer Heiligung gereichen möge. Im Gebet der Widmung weihet er sich für sie Alle zum Todtenopfer ein (V. 19): „Für sie heilige ich mich, damit auch sie geheiligt werden". Es ist das erhabenste Gebet, welches jemals menschlicher Lippe auf Erden entströmte; sanfte Rührung, wehmütiger Ernst und eine Art von weihevollem Schwermuth sind in dem Maße über seine Fassung ausgegossen, daß es uns unsern Hohenpriester in der Größe sowohl seiner göttlichen Opferfreudigkeit, aber auch in der Reinheit wahrhaft menschlicher Affektuosität ganz unvergleichlich vor die Seele führt, einen Hohenpriester, „der Mitleid haben kann mit menschlicher Schwäche, weil auch er von Schwäche umgeben" (Hebr. 5, 2). — So hat der Heiland also alle nur gedenkbaren Anforderungen wahrhaft priesterlicher Würde verwirklicht.

6. Das persönliche Priesterthum Christi nach der hl. Schrift. — Was wir also aus der Natur der Sache, obgleich unter Anleitung der hl. Schrift, festgestellt haben, wird uns auch unmittelbar und positiv durch die Quellen unserer Wissenschaft bezeugt. Wir glauben uns hierbei, da die Ueberlieferung nichts Neues bietet, auf die hl. Schrift beschränken zu dürfen, aber zwischen der Voranzeige des alten und der Ausführung des neuen Bundes unterscheiden zu sollen.

a) Das A. T. bekundet die priesterliche Würde des künftigen Erlösers zunächst schon durch den feierlichen Amtsnamen, welchen es demselben beilegt: Messias (מָשִׁיחַ), d. i. Gesalbter. Wir haben oben diese Bezeichnung auf das dreifache Amt Christi beziehen zu

dürfen geglaubt, denn gesalbt wurden in alter Zeit außer den Priestern auch Propheten und Könige. Allein da die Salbung am Könige regelmäßig nur vorgenommen ward, wo mit ihm eine neue Dynastie ans Ruder kam oder etwa die Thronfolge bestritten war, und da auch die prophetische Berufung nicht immer mit der Salbung zu geschehen pflegte, so hat jedenfalls das Priesterthum einen vorzüglichen Anspruch auf diesen Namen. Jedoch sogar bei den gemeinen Priestern genügte für ihre Einführung in den erblich überkommenen Priesterdienst, nachdem Aarons Söhne ein für allemal gesalbt worden waren, die Abwaschung. Wer aber stets und jedesmal bei seinem Amtsantritt gesalbt werden mußte, der Gesalbte κατ᾽ ἐξοχὴν im A. B., das ist derselbe, welcher auch als Priester vorzugsweise dastand, nämlich der כֹּהֵן גָּדוֹל, der ἀρχιερεύς oder pontifex, der Hohepriester. Als Gesalbter des Herrn im eminenten Sinne vorbildet also Aaron mit seinen Nachfolgern im Hohenpriesterthum Israels unsern Herrn in seiner hieratischen Amtssphäre, wie es denn bei der Erhabenheit und Einzigkeit des Opfers Christi für sich spricht, daß derselbe in seiner priesterlichen Würde nicht sowohl mit den gemeinen Priestern, als mit deren Haupte, dem Hohenpriester, verglichen werden muß; weshalb er auch, gilt es den Ausdruck seiner Würde, im Hebräerbriefe beständig als ἀρχιερεύς gekennzeichnet ist.[1]) — Die typische Vorbildlichkeit des jüdischen Hohenpriesters im Verhältniß zu Christo im Einzelnen vorzulegen, begnügen wir uns, im Uebrigen auf die hebräische Archäologie verweisend, mit folgenden Detailzügen. Der Hohepriester des A. B. vermittelte am Versöhnungstage (יוֹם־כִּפּוּרִים) — es war das seine Prärogative vor den andern Priestern — durch Darbringung des großen Sühnopfers und Blutsprengung im Allerheiligsten die levitisch-symbolische Versöhnung des irsaelitischen Volkes; Christus vermittelte durch das Sühnopfer von Golgatha in der Stunde seines Todes die wirkliche Versöhnung der ganzen Menschheit. Wie der Hohepriester am Leibe ohne Fehl und Makel sein mußte, so war Christus ohne Makel der Schuld und unbefleckt an

---

[1]) Allerdings wird auch das einfache ἱερεὺς in diesem Sendschreiben ein paar Mal auf Christum bezogen, allein das geschicht entweder bei Anführung einschlägiger Stellen des A. T., oder wo es sich überhaupt um die priesterliche Würde als solche handelt; Kap. 10, 11 schwankt die Lesung zwischen ἱερεύς und ἀρχιερεύς.

Leib und Seele (1 Petr. 1, 19 u. s. w.). Hatte der Hohepriester den Beruf, mittels der Schechina, welche die Gegenwart (das Antlitz) Gottes darstellte, und des Brustkleides (חֹשֶׁן mit seinen Urim und Tummim), wo es noch noth that, unmittelbare Aufschlüsse von Gott zu erholen, so hat Christus der menschgewordene Sohn Gottes der Welt verkündet, was er selbst beim Vater geschauet (Joh. 1, 18). Denn die kostbare Amtskleidung des Hohenpriesters am Sühntage, zu welcher das Brustkleid gehörte, sinnbildet, so scheint es, die Menschheit, in deren σχῆμα Gottes Sohn bei der Inkarnation sich einhüllte. Und so wie der Hohepriester nur eine ungeschwächte, reine Jungfrau ehelichen durfte, so hat der Herr an der Kirche, mit welcher er eine ähnliche Erfüllung der alten Typen, wie sie in seiner Menschheit sich verwirklicht hat, im Ganzen und auch an dem Einzelnen durchführen will, eine makel- und fehllose Braut sich angetraut, (Ephes. 5, 25 ff.). So steht also das anstaltliche Hohenpriesterthum des A. T. als ein erlauchtes Vorbild der hochpriesterlichen Würde des Heilandes da.

Aber auch an historischen oder speciell persönlichen Vorbildern Christi als des Hohenpriesters gebricht es dem A. B. nicht. Vor Allem ist hier der Priesterkönig von Salem, Melchizedech (Gen. 14), hervorzuheben, dessen Vorbildlichkeit zu Christo der Hebräerbrief Kap. 7 umständlich ausführt. Da wir uns über Melchizedechs Opfer im Verhältniß zur Eucharistie in der Sakr.-L. I. S. 546 ff. bereits erklärt haben, so wollen wir uns hier damit begnügen, die typischen Berührungspunkte zwischen Melchizedech und Christus unter Zugrundlegung jener Perikope des Sendschreibens an die Hebräer in möglichster Kürze zu skizziren. 1. Zuerst heben wir aus die Verbindung der königlichen mit der priesterlichen Würde bei beiden Personen im Gegensatz zum aaronitischen Priesterthum, dem die königliche Würde abging. Während der Apostel hierauf (V. 14) nur leise mit der Bemerkung hindeutet, daß Jesus offenkundig (nicht vom priesterlichen Stamme Levi, sondern) vom königlichen Juda abstamme, ist dies der Treffpunkt beim auch vom Apostel angezogenen Psalmisten, Ps. 109, 4: „Du bist Priester in Ewigkeit (aber) nach Melchizedechs Ordnung". Wir kommen weiter unten hierauf zurück. 2. Eine andere typische Beziehung knüpft sich an den Namen Melchizedechs, V. 2 des Hebräerbriefes. Es heißt „König der Gerechtigkeit" und

ist König von Salem oder des „Friedens". Das erinnert denn freilich an des Psalmisten Wort (Ps. 84, 11): „Gerechtigkeit und Frieden haben sich geküßt"; und wie unser Heiland in seiner priesteramtlichen, d. i. stellvertretend genugthuenden Wirksamkeit „Gerechtigkeit" und „Frieden" in herrlichster Weise zum Austrag gebracht hat, haben wir oben S. 40 f. und sonst genugsam ausgeführt. 3. Eine fernere typische Uebereinstimmung zwischen Beiden findet der Apostel V. 23 f. in der Einzigkeit und Beständigkeit ihres Priesterthums gegensätzlich zur Zeitlichkeit und Aufeinanderfolge des aaronitischen. Melchizedech tritt urplötzlich wie ein Blitz in die Erscheinung und zieht vorüber, er hat keine Vorgänger und Nachfolger im Amte, und doch ist sein Priesterthum offenbar ein rechtmäßiges, gottbeglaubigtes.[1]). Ebenso ist auch Christus nur einmal ins Heiligthum eingegangen" (Kap. 9, 12), „um die Sünden der Vielen zu tilgen" (das. 28), und so „hat er ein ewiges Priesterthum . . . . ewig lebend, um für uns zu interpelliren" [V. 24 f.[2])]. 4. Eine weitere Parallele zwischen Melchizedech und Christus, auf welche der Apostel V. 12 mit den Worten: „denn wenn das Priesterthum versetzt (übertragen, umgestaltet) wird, muß auch das Gesetz versetzt werden" nur leise hindeutet, möchte für unsern Zweck wohl besonders hervorzuheben sein. Das Priesterthum ändert sich mit dem Stande der Religion überhaupt, insbesondere der religiösen Lehre von Gott und seinem Verhältniß zu uns. Priesterthum und Lehre (Erkenntniß) gehören zusammen; Priesterthum ohne Unterricht und Erkenntniß ist nur

---

[1]) Man würde den Apostel mißverstehen, wenn man V. 3. seine Melchizedech betreffende Aeußerung: „Ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlecht, weder Anfang der Tage, noch Ende des Lebens habend" buchstäblich nehmen und den Priesterkönig für ein übermenschlich-räthselhaftes Wesen erklären wollte. Die Aeußerung will gewiß nur sagen: So, als *ἀπάτωρ κτλ.*, erscheint Melchizedech in der Geschichte. Man weiß nichts von seinem Vater, von seiner Mutter, von seiner Abstammung; wie das doch sonst von den gefeierten Männern der Vorzeit in den hl. Büchern berichtet zu werden pflegt. Die ostensive und relative Unabhängigkeit der Person des Priesterkönigs von den Verhältnissen der Zeit und der Abstammung faßt nun der Apostel typologisch und findet darin eine vorbildliche Abschattung der Einzigkeit des vollendeten Hohenpriesterthums Christi und der Ewigkeit seiner Person.

[2]) Daß diese in der Ewigkeit fortgesetzte Priesterthätigkeit Christi und die Einzigkeit seines Priesterthums auf Erden dem Priestercharakter der Centralorgane in der christlichen Kirche nicht abbreche, zeigten wir Sakr.-L. I. S. 545.

Pfaffenthum, sowie Lehre und Unterweisung ohne Priesteramt nur Wortesdienst ist. Auch in dieser Beziehung kann nun aber Melchizedech als Typus Christi gelten; denn von einem gewissen Gesichtspunkte aus betrachtet kann die christliche Lehre von Gott zum Unterschiede vom mosaisch-jüdischen Lehrtypus als eine Rückkehr zur Urreligion, als deren letzter rechtmäßiger Repräsentant der Priesterkönig von Salem zu gelten hat, (s. Bd. I. S. 16 f.) betrachtet werden. Es ist der Standpunkt des Universalismus gegenüber dem israelitischen Particularismus, den wir im Auge haben. Die Jehovalehre des A. B. verleugnet diese Schranken des Particularismus keineswegs und sollte das aus pädagogischen Gründen auch nicht thun, allein es bleibt doch richtig, daß die christliche Offenbarung die Gotteserkenntniß von dieser Schranke wieder entbunden hat und insofern auf die universalere Urreligion zurückgegangen ist.[1] Weitere Ausführung gehört nicht an diesen Ort. 5. Am längsten verweilt der Apostel, V. 4—11, dabei, zu Gunsten des vom melchizedech'schen vorgebildeten Priesterthums Christi, die hieratisch höhere Rangordnung jenes Priesterthums im Verhältniß zum aaronitischen aus dem Bericht der Genesis darzuthun. Er argumentirt aus der vom Priesterkönig an Abraham, in dessen Lenden Levi noch steckte, vorgenommenen Benediktion und Decimation, Cultakten, welche vom hieratisch Höhergestellten auf den Niedrigern sich erstrecken. Doch der Sachverhalt ist bekannt, und haben wir zu den Worten des Sendschreibens nichts beizufügen. 6. Endlich möchte, sofern es feststeht (das Wahrscheinlichste ist es immerhin), daß unter Salem die spätere Stadt Jerusalem zu verstehen ist, auch die örtliche Correspondenz zwischen Vorbild und Erfüllung kaum zu übersehen sein: wird doch dort wie hier die Opfergabe aus der hl. Stadt herausgeführt und außerhalb dargebracht. Die typische Beziehung der Opfergabe von Brod und Wein auf die Eucharistie haben wir Sakr.-Lehre a. O. nachgewiesen.

Nicht so bekannt, wie Melchizedech, ist ein zweites persönliches Vorbild des Priesterthums Christi, nämlich das des Josua (d. i.

[1]) Wenn Gen. 14, 22 Abraham seinem Jehova in Anschluß an die Worte seines Gastwirthes den sonst ganz ungewöhnlichen Zusatz El eljon gibt, so klingt das fast, als ob er sagen wolle: „mein Jehova ist dein El-eljon, unsere Religionsbegriffe stimmen doch zusammen", klingt, als ob er seinen Jehovaglauben gegen den Vorwurf eines einseitigen Particularismus vertheidigen wolle. Und in der That, der recht verstandene Jehova-Glaube widerspricht ja auch der Wahrheit nicht.

Jesu, auch im Namen Uebereinstimmung), des Sohnes Jozedechs in den prophetischen Visionen des Zacharias (Kap. 3, 6—10 und Kap. 6, 9—15). Da beide Visionen einander ganz ähnlich sind, so begnügen wir uns mit kurzer Vorlage und Erörterung der erstern. In den voraufgehenden fünf Versen des 3. Kap. schauet der Prophet den Hohenpriester Josua, wie er (Josua) vor dem Engel des Herrn steht, und den Satan zu seiner Rechten hat, um ihn anzufeinden. Die Scene ist im Tempel. Josua repräsentirt in seinem Amtscharakter die eben aus dem Exil heimgekehrte Gemeinde Israels. Die Züchtigung des Exils hat das Volk zwar auf bessere Gedanken gebracht, gleichwohl ist es immer noch mit Sünden behaftet, und fühlt sich auch darob bekümmert. Des zum Zeichen trägt der Hohepriester unreine Gewande. Satan aber, der Gegner der Gemeinde Gottes, will sie ob ihrer Sünden anfechten. Darauf erklärt Jehova dem Widersacher, er werde seine Gemeinde begnadigen, und zum symbolischen Ausdruck der Begnadigung läßt er dem Hohenpriester die unreinen Kleider ausziehen und reine Priestergewande anlegen. Und auf die Erinnerung des Propheten, daß man zum Zeichen gänzlichen Sündennachlasses dem Priester auch eine reine Kopfbinde anlegen möge, geschieht auch das. So hat denn der Herr seiner Gemeinde in ihrem priesterlichen Repräsentanten Reinigung von Sünde feierlich zugesichert und so zugleich betheuert, daß er das Priesterthum, und damit einschließlich die Gemeinde Israels keineswegs verworfen habe. — Allein, damit nicht genug, Jehova will dem Volke dereinst noch ein weit größeres Heil gewähren, wenn die Sünden Aller an einem Tage getilgt werden sollen. V. 6: „Und der Engel des Herrn bezeugte dem Josua und sprach (V. 7.) Also spricht der Herr, wenn du in meinen Wegen wandeln und meine Gebote halten wirst, so sollst du mein Haus richten und meine Vorhöfe hüten, und ich gebe dir unter diesen, welche da stehen (das sind die den Herrn begleitenden Engel, der mal'ach Jehova, V. 6, ist der Herr selbst), die dich führen sollen.“ V. 8: „Höre doch Josua Hohenpriester, du und deine Genossen, welche vor dir sitzen (רֵעֶיךָ, deine Diener im Amte, deine Helfer im Dienst, denn das bedeutet: vor Jemand sitzen, also die übrigen Priester und Leviten), Ihr seid Vorbilder (viri portendentes, אַנְשֵׁי־מוֹפֵת), denn sieh, ich führe herbei meinen Knecht, den Sprossen („Oriens“ Vulg., צֶמַח. Wenn man hiezu den Zemach bei Jes. 4, 2 und Jer. 23, 5

u. 33, 15 vergleicht, so kann die übrigens von gläubigen Exegeten nicht angezweifelte christologische Natur dieser Stelle um so weniger beanstandet werden, weil der Herr hier dem wegen seiner Sünde besorgten Volke die Versicherung gibt, daß er sein Priesterthum nicht verworfen, und daß er (V. 9) — natürlich durch den zu sendenden Knecht Zemach — die Sünden des ganzen Landes tilgen werde. Zemach, von der Vulg. an den andern citirten Stellen mit „germen", d. i. Sprößling, nämlich aus dem Hause Davids, gegeben, ist daher neben „Messias" als zweiter Quasipersonenname des Herrn im A. T. anzusetzen. — Die Vorbildlichkeit des Josua zu diesem „Sprossen" bezieht sich offenbar auf seinen Amtscharakter als Hohenpriesters, kraft dessen er levitisch als Mittler zur Sühnung des Volkes berufen, während der Scene dieser Vision gerade in der Funktion der Versöhnung begriffen ist). V. 8: „denn sieh, der Stein (Sinnbild der Gemeinde), den ich vor Josua gelegt habe, auf diesen einzigen Stein sollen sieben Augen gerichtet sein (Ausdruck der besondern Fürsorge Gottes, man kann an die sieben Gaben des hl. Geistes, Jes. 11, 3, auch messianisch, denken); sieh, ich will ihn aushauen (graviren, einfassen), spricht der Herr, und tilgen die Sünden des Landes an einem Tage". V. 9: „Zu dieser Zeit wird Einer dem Andern unter dem Weinstock und dem Feigenbaum zurufen" (Bezeichnung friedlicher Glückseligkeit, nach erlangter Sündenvergebung, zur Messiaszeit).

Endlich gebricht es alttestamentlich auch nicht an verbaler Vorauskündigung der Priesterwürde unsers Herrn; trifft das auch nur an einer Stelle zu, so ist diese dafür um so evidenter und luculenter. Es ist die hochfeierliche Anrede Jehova's an „meinen (des Psalmisten) Herrn", der nur der Messias sein kann (Ps. 109, 4): „Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchizedechs". Wohl wird, wie durchgängig im A. B., auch in diesem Psalme der Messias in seiner königlichen Machtfülle geschildert, welcher als siegreicher Heerführer seine und Jehovas Feinde in offener Feldschlacht niederschmettert, aber dies messianische Königthum ist ein heiliges und priesterliches, geordnet nach der Satzung Melchizedechs, der auch mit der königlichen die priesterliche Würde vereint hatte. Es liegt das nicht nur im Wortlaut des V. 4 klar ausgesprochen vor, sondern es erscheinen auch (V. 3) die Krieger, welche der Fahne ihres messianischen

Feldherrn im „Schmuck des Heiligthums", d. h. in priesterlichen Gewändern zuströmen. Doch wir haben lange, länger vielleicht als billig, beim A. T. verweilt.

b) Anlangend das N. T. dürfen wir uns kürzer fassen, denn es hieße Raum verschwenden, wollten wir nach Allem, was vorgebracht ward, aus dem Hebräerbriefe erst noch das Priesterthum Christi darthun. Von Anfang bis zu Ende fast, und namentlich Kapp. 3, 4, 9, 10 u. 11 ist kaum ein Satz zu finden, der diese Würde Christi nicht auf das Nachdrücklichste bezeugte. Dabei ist freilich, was befremdlich erscheinen könnte, einzuräumen, daß außer diesem Sendschreiben nirgendwo im N. T. Christo die namentliche Bezeichnung des Priesters beigelegt wird, oder ausdrücklich seines Priesterthums Erwähnung geschieht. Für den neutestamentlichen Lehrtypus im Allgemeinen kann das nichts verschlagen, weil dies Sendschreiben nach vorübergehenden Schwankungen in einigen alten christlichen Gemeinden (aus Motiven jedoch, welche mit dem Priesterthum Christi nichts zu schaffen haben) längst in der christlichen Kirche als kanonische Schrift anerkannt und den andern Büchern des N. B. vollgültig zugezählt worden ist. Uebrigens aber, auch wenn dies Sendschreiben nicht vorläge, würden wir dennoch nicht in Verlegenheit sein, aus dem N. T. die priesterliche Amtswürde unsers Herrn positiv nachzuweisen. Wenn der Heiland selbst und die Apostel, wie wir oben auch abgesehen vom Hebräerbrief genugsam gezeigt haben, dem Tod am Kreuze die Qualität des Opfers beilegen, so liegt doch der Schluß nahe, daß sie denjenigen, welcher dies Opfer darbrachte, auch als Opferer, d. i. Priester, betrachten und betrachtet wissen wollen. Indeß noch mehr. Indem unser Heiland bei Matth. 22, 44 den Eingang des Ps. 109 ganz unzweideutig auf sich selbst bezieht, sohin sich selbst als das Subjekt des Psalmes darstellt, hat er damit einschließlich auch das: „Du bist Priester" u. s. w. auf sich übertragen, und so mittelbar seine Priesterwürde feierlichst bekundet.

Allerdings ist es nun doch der Hebräerbrief, welcher für Christi hohenpriesterliche Amtswürde das lauteste Zeugniß ablegt, indem er Christi Person und gesammte Thätigkeit unter dem Gesichtspunkte des Opfers und des Priesterthums anschauet. Mit Fug heißt daher dies Buch des N. T. das „hieratische Sendschreiben". Anlaß zu dieser sonderthümlich gefärbten Auffassung des Erlösers und seines Werkes

bot dem Verfasser die Tendenz seines Schreibens, nämlich die Judenchristen Palästinas, an welche der Brief gerichtet ist, denen der zur Zeit (vor der Zerstörung Jerusalems) noch bestehende glänzende Opferdienst im Tempel, in Vergleich mit dem nach damaliger Sachlage äußerlich dürftigen und ärmlichen Gottesdienst in den ersten christlichen Gemeinden, große Versuchung zum Abfall von Christo und zum Rückfall ins Judenthum bereitete, vor solcher Apostasie nachdrücklichst zu warnen, indem er ihnen den unvergleichlich höhern Stand des Christenthums, dessen Opfer und Priesterthum den jüdischen Tempeldienst trotz seiner glänzenden Außenseite an innerm Werth unermeßlich überragt, darlegte. Bei solcher Tendenz lag es gewiß nahe, die Würde der Person Christi und die Erhabenheit seines Wirkens in Vergleich mit dem jüdischen Opfer- und Tempeldienst von der hieratischen Seite aus aufzufassen und zur Darstellung zu bringen. — Den bezüglichen Gehalt des Hebräerbriefes ausführlich vorzulegen, würde uns freilich zu weit führen; dennoch wollen wir es nicht unterlassen, unter Bezugnahme auf die schon oben skizzirte Parallele zwischen Christi und Melchizedechs Priesterthum, die einzelnen Vorzüge, welche der Apostel in diesem Sendschreiben dem Priesterthum Christi verglichen mit dem levitischen des A. B. beilegt, in Uebersicht herzusetzen, woraus dann die das Priesteramt Christi betreffende Theorie unseres Sendschreibens, von Nebensachen abgesehen, in nuce erhellt. 1. Christi Priesterthum überbietet darum das aaronitische, weil jenes von Gott eidlich bekräftigt ward, nicht so dieses. Kap. 7, 20 f. Was aber eidlich bestätigt worden, kann nicht zurückgenommen werden, darum ist Christi Priesterthum ein fürdauernd ewiges, während das aaronitische zu seiner Zeit, durch seine Erfüllung nämlich, abrogirt werden sollte. 2. Das aaronitische Priesterthum war erblich in Kraft leiblicher Abstammung, und setzte sich daher in seinen Trägern generationsweise fort; Christi Priesterthum ist ein einziges und währendes, in dem kein Amtsvorfahr oder Amtsnachfolger gedenkbar ist. Darum bleibt Christus, nachdem er einmal mit seinem Opfer ins Heiligthum eingetreten, Hoherpriester in Ewigkeit, Kap. 7, 24. 3. Beim aaronitischen Priesterthum waren das Schlachtopfer (die victima) und der Opferpriester zu unterscheiden; in Christi Amtsverwaltung ist die Opfergabe und der Opferpriester derselbe und dasselbe, denn nicht mit dem Blute der Böcke und Kälber, sondern mit seinem eigenen Blute

ist er in das Heiligthum eingegangen, Kap. 9, 11; 10, 5 f. 4. Die Wirksamkeit beiderlei Opfer ist sehr verschieden. Unmöglich konnte durch das Blut von Böcken und Stieren Sündenvergebung (verstehe wahre, im Gewissen gültige) erzielt werden, Christus aber hat, sich als Sühnopfer für die Sünden der ganzen Welt darbringend, eine wahre innere Gewissensreinigung bewirkt, Kap. 10, 4 u. 12—14. 5. Aarons Priesterthum vollzog sich auf Erden, Christi Priesteramt hat zwar auf Erden begonnen, aber vollendet wird es im Himmel in ewiger Fortsetzung, Kap. 4, 14; 7, 26.

7. Erledigung theoretischer Schwierigkeiten; Schluß. — Indem wir oben Opfer und Priesterthum als gegenseitig sich bedingend ansahen, haben wir uns des Syllogismus bedient: Wer opfert, ist Priester; Christus hat sich selbst zum Opfer hingegeben, also ist er Priester. Diese Schlußfolgerung könnte doch übereilt, ja erschlichen erscheinen wegen der Mehrdeutigkeit des Subjekts „opfern“ im Obersatze. Denn offenbar ist nicht derjenige der Priester, welcher die Opfergabe hergiebt und in solchem Sinne darbringt, d. h. darbringen läßt. Man hat solche Darbringung daher wohl die laikale Opferung genannt. Derartige Opferung begründet aber durchaus nicht den priesterlichen Charakter, auf welchen nicht derjenige, für den oder in dessen Namen der hl. Akt vorgenommen wird, sondern nur derjenige, welcher die Opferhandlung liturgisch vollzieht, Anspruch hat. — Dieser Bemerkung gegenüber bekennen wir, es könne aus dem Umstande allein, daß Christus sich selbst zum Opfer hingegeben, noch nicht mit Fug auf seinen priesterlichen Charakter geschlossen werden. Da nämlich das Opfer am Kreuze für die gesammte Menschheit vollzogen ward, so muß gefolgert werden, daß die Menschheit dasselbe, im Sinne dieser laikalen Opferung, obwohl unbewußt, dargebracht habe; sie hat „geopfert“, und zwar hat sie das Kostbarste und Heiligste, was sie besaß, opfermäßig hingegeben, die reine, göttlich hypostasirte menschliche Natur Jesu. (S. oben S. 45 f.) Darum fließt auch ihr Kraft und Segen dieses Opfers zu. Auch Christus hat in diesem Sinne, der noch keine sacerdotale Signatur einschließt, „geopfert“, aber als Repräsentant des Menschengeschlechtes, als Central- und Idealmensch, nicht, um so zu sagen, in seiner individuellen Besonderheit. Sofern nun aber auch Christus der Menschheit angehört, und ein bestimmtes Individuum unserer Gattung ist, versteht es sich

ganz von selbst, daß auch ihm die Wirkung des Opfers, so weit möglich, zugute kommen mußte; und in diesem Verstande ist auch für Christus das Opfer dargebracht, hat er auch für sich geopfert. Der Leser sieht schon, es kehrt hier nur unter anderer, hieratischer Beleuchtung dasselbe wieder, was wir oben S. 42 f. über die auch für Christus selbst wirksame Genugthuung ausgeführt haben. Und so verschlägt es denn auch hier nichts, daß das Opfer am Kreuze in seiner Wirksamkeit betrachtet in Bezug auf Christum kein eigentliches Sühn- (Sünd- und Schuld-) Opfer (sacrif. propitiatorium, placatorium), wohl aber ein Dank- und Bittopfer (Hebr. 5, 7) sein konnte, während es für die übrige Menschheit alles dies, vornehmlich aber das Erstere war. — Aber mit alledem ist die beregte Schwierigkeit noch nicht überwunden. Wenn es feststeht, das nur derjenige priesterlichen Amtscharakter trägt, welcher bei der hl. Handlung liturgisch fungirt, d. h. wer die actio sacrifica der Destruktion des Opferobjektes vornimmt, so könnte scheinen, daß Christus in diesem hieratischen Sinne nicht geopfert hat: hat der Herr ja nicht selbst Hand an sich gelegt, sondern ist von rohen, blutgierigen Menschen getödtet worden. Will man nun jene etwa, welche den Herrn ans Kreuz schlugen und ihn tödteten, als solche ansehen, die beim großen Opfer von Golgatha priesterlich fungirten, will man diese tortores Christi als die sacerdotes aufstellen? Wie absurd! Darauf entgegnen wir: Wohl war der Heiland nicht der physische Urheber seines Todes, aber er war dessen moralischer Urheber in dem Sinne, daß er, obwohl er dem Tode sich entziehen konnte, sich demselben in größter Frei- und Bereitwilligkeit unterzog. Die Schergen Christi waren, wenn auch nicht ohne eigene Schuld, in Gottes Hand doch nur die blinden Werkzeuge der Handlung, welche, wie der Heiland ausdrücklich versichert (Luk. 23, 34), „nicht wußten, was sie thaten“; wie könnte ihnen daraus ein priesterlicher Charakter erwachsen? Nun ist aber für die priesterliche Amtsfunktion beim Opfer nicht mehr als eine moralische Urheberschaft bei Tödtung der victima erforderlich, da auch beim levitischen Cultus der fungirende Opferpriester (in der Regel) das Opferthier nicht selbst schlachtete, sondern dem niedern Dienstpersonal, oder auch dem israelitischen Laien, welcher das Opfer hergab, die Schlachtung desselben überließ.

Wenn aber, könnte man weiter einwenden, der eigentliche Grund des Priesteramtes Christi darin liegt, daß er die Opferhandlung der Tödtung selbst, obwohl nur im gedachten moralischen Verstande, vollzog, so ergibt sich, daß ein und derselbe Christus beim großen Drama von Golgatha Opferpriester zugleich und Opfergabe gewesen (idem sacerdos et victima), was gegen die Natur des Opfers verschlägt. Hier räumen wir das Thatsächliche vollkommen ein. Der Hebräerbrief sagt ja a. Oo. wiederholt, daß Christus „mit dem Opfer seiner Selbst", „mit seinem eigenen Blute" ins Heiligthum eingegangen, und das Tridentinum (s. oben S. 168) betheuert gleichfalls, daß in ara crucis der sacerdos mit der victima zusammen gefallen sei. Schrift und Kirche, die letztere auch in andern liturgischen Gebetsformularen, nehmen so wenig Anstand, diese Identität einzuräumen, daß sie darin vielmehr einen hohen Vorzug des Opfers Christi vor den levitischen erkannt wissen wollen. Und in der That, wer kann denn beweisen, daß die Einerleiheit des Opferpriesters und Opferobjektes begriffswidrig sei? Wenn blutige Menschenopfer zulässig wären, würde der Mensch die Opferhandluug der Tödtung an sich selbst ausführen, nur nicht (räumen wir ein) selbst vollenden können; das letzte nicht, weil mit dem Tode das Vermögen, menschlich, also priesterlich fortzufahren, erlischt. Dieser letzte Umstand trifft aber bei Christo, dessen Gottheit auch nach dem Tode mit seiner menschlichen Seele und seinem Leibe vereint blieb, nicht zu. Uebrigens läßt sich doch, wenn man (unseretwegen sei es) darauf bestehen will, eine gewisse relative Verschiedenheit zwischen beiden Momenten des Opfers Christi festhalten. Denn geopfert ward die menschliche Natur Christi, allerdings diese als von der göttlichen Hypostase terminirt, ohne aber daß diese förmlich einbegriffen würde; geopfert aber hat Christus, freilich auch in seiner menschlichen Natur, aber in einer Handlung, welche zum persönlichen Princip geradezu die göttliche Hypostase hatte, und daher eine wahrhaft gottmenschliche Handlung war, vgl. S. 87 f. So beschaffene Verschiedenheit genügt aber vollends.

Endlich könnte man einwenden, daß, wenn der gewaltsam-blutige, um Gottes willen, aber in freier Hingabe erduldete Tod priesterlichen Charakter mit sich führt, auch das Martyrium überhaupt, das ein blutiger Zeugentod für das Bekenntniß Christi, sohin für Gottes Sache, als ein Opfer anzusehen und der Blutzeuge selbst als Priester zu verehren

sei. Im weitern, untergeordnetern Sinne erscheint das, erinnern wir, allerdings zulässig. Aber ein **sacrificium veri nominis** und daher auch ein **sacerdotium proprium** ergibt sich dennoch nicht, weil zwei Merkmale abgehen. Einmal mangelt die direkte göttliche Berufung oder Bestimmung: Ist denn der Blutzeuge wie Christus von Gott zum Priester bestellt, daß er sich hinopfere? Es gebricht dann aber auch die unmittelbar opfermäßige, d. h. in Stellvertretung sühnende Zweckbeziehung der Handlung, oder richtiger Duldung: Stirbt denn der Martyrer in dem Sinne, wie es Christus gethan, für die Sünden der Welt? Wir leugnen nicht (vgl. Sakr.-L. II. S. 208 ff.), daß das Blut der Martyrer, das jedoch seine Kraft nur aus der Verbindung mit Christi Kreuztod entnehmen konnte, bei der in unserm Geschlechte selbst für die Heilsordnung bestehenden und wirkenden Solidarität und Reversibilität auch den übrigen Menschen zugute kommen konnte und kommt; aber es leuchtet doch ein, daß Christus, unser Herr, selbst der Sühne unbedürftig, einzig in der Absicht, um zu sühnen, dem Tode überantwortet, Er, der in der Wurzel allein („die Kelter trat ich allein“, Jes. 63, 3) die Sühnung in seinem Tode vollzogen hat, in einem ganz und specifisch andern Sinne, als ein Mensch, welcher für Gottes Sache Blut und Leben hingibt, es zu thun vermag, das Opfer dargebracht und als Hohenpriester sich bewährt hat.

Haben wir hiermit das erste und vorzüglichste unter den drei Aemtern des Erlösers, das Hohenpriesterthum, in seinen wesentlichsten Momenten zur Darstellung gebracht, so ergibt sich für die Theorie der Erlösung, als Hauptgewinnst derselben, daß damit nunmehr die Berechtigung nachgewiesen ist, der genugthuenden Wirksamkeit unseres Heilandes in allweg das priesterliche Gepräge aufzudrücken. Es ist für Herz und Gemüth des Menschen ungemein viel damit gewonnen, daß wir in der Lage sind, das allerchristlichste Lehrstück, die Lehre von der Erlösungsthat, nach allen Richtungen und nach allen Kategorien in dem Lichte und unter dem Farbenspiel hieratischer Ideen anzuschauen. Nunmehr nennen wir den Tod unseres Herrn am Kreuze, durch den er für uns genugthat, den Opfertod, die Stätte des Todes, an welcher er blutete, den Opferaltar, ihn selbst den Opferpriester, der mittlerisch sühnend für uns eintrat, sein im Tod vergossenes Blut das Opferblut, so uns wäscht vom Schmutze der

Sünde. Wie ganz anders ergreift die Vorstellung unser Herz, wenn es heißt: „Christus ist unser Hoherpriester, der durch sein Opferblut, welches um Gnade empor gen Himmel schreit, uns vom Schmutze der Sünde reinigt“; als wenn wir etwa sagen: „Durch seinen Tod hat Christus eine Leistung hergestellt, welche als genugthuender Ersatz für die Schuld und Strafe unserer Sünde eintrat und von Gott angenommen ward“; obgleich doch beides in der Sache daselbe ist, und das Erste das Andere nur unter neuer Beleuchtung uns vorführt. Seien wir überzeugt: es gibt keine religiösen Begriffe und Begriffsausdrücke, welche eindrucksvoller und mächtiger wären, als jene, welche sich im Bereich von Opfer und Priesterthum bewegen. Worin liegt der Grund? Meines Erachtens in der concret-mystischen Natur der entsprechenden Vorstellungen, welche, indem sie Aeußeres und Inneres, Leibliches und Geistiges, Physisches und Moraliches in geheimnißvoller Weise zugleich wie umfassen so anregen, eben deswegen jenes magischen, die Grundtiefe mehr andeutenden, als erhellenden Halbdunkels nicht entrathen, welches die abstrakt gefaßte Wahrheit mehr vermissen läßt. Es ist ein psychologischer Erfahrungssatz, daß solche Ideen, welche einen nicht völlig durchsichtigen Hintergrund haben, mächtiger eingreifen, als jene, welche sich auf platter und ebener Oberfläche des Verstandes bewegen. Doch, wie dem auch sein möge, die Thatsache spricht für sich, und die Bedeutung unserer in priesterlichem Farbenton aufgefaßten Erlösung steigert sich noch unvergleichlich, wenn wir vorgreifend beherzigen wollen, daß die Kirche selbst mit ihrem Opfer, ihrem Priesterthum, ihrem Sakramente, kurz in ihrem mystischen Charakter, durch die hohenpriesterliche Signatur der Person und des Werkes ihres Stifters bedingt wird. Was wäre denn Christi Kirche ohne Opfer, Priesterthum und Sakrament?

b) Das prophetische Lehramt Christi.

§ 10.

1. Christi Lehramt in seiner Thatsächlichkeit. — Wenden wir uns zum zweiten unter den Berufsämtern unseres Heilandes, dem prophetischen (welches wir übrigens, da sich hier so ziemlich Alles von selbst versteht, kürzer abhandeln können), so wird es wohl kaum der Erinnerung bedürfen, daß wir hier unter dem prophetischen Amte

Christi nicht etwa, worauf das griechische Beiwort (προφήτης, προφητεύειν) führen könnte, blos oder auch nur vorwaltend den Auftrag verstanden haben wollen, das Zukünftige vorauszuverkündigen oder zu weissagen; wir meinen damit vielmehr das religiöse Lehramt (magisterium) in weitestem Umfange. Im Grunde greift ja auch der prophetische Beruf im A. T. über die Wortbedeutung seines Namens hinaus und umfaßt das religiöse Lehramt nach seinem vollen Begriff. Der kleinste Theil der prohetischen Bücher des A. B. enthält eigentliche Weissagungen, ihr Hauptinhalt besteht in Belehrungen, Mahnungen, Warnungen, Drohungen, die dann freilich nach damaliger Lage der Dinge nicht selten mit Eröffnung eines Ausblickes in die bald tröstliche, bald schreckhafte Zukunft durchzogen sind. Der Prophetenstand war der eigentliche religiöse Lehrstand des alten Bundes, und nicht uneben spricht man von Prophetenschulen. Wenngleich daher in der lehrhaften Thätigkeit Christi aus einem bald zu nennenden Grunde die der Zukunft zugewendete Seite mehr, als bei den Sehern des A. T. zurücktritt, so braucht es doch nicht zu befremden, daß man dem priesterlichen und königlichen Amte gegenüber sein Lehramt als ein Prophetenthum zu bezeichnen pflegt.

Daß nun Christus der Heiland ein von Gott gesandter Lehrmeister der Wahrheit zur Verkündigung der göttlichen Offenbarungen an die Menschheit sein sollte, bezieh. gewesen ist, sowie daß die Verwaltung dieses Lehramtes zu seinem messianischen Erlöserberufe gehörte, kann aus den bezüglichen Aeußerungen der hl. Urkunden beider Testamente mit voller Sicherheit entnommen werden. Wenn schon der bloße Bestand des Prophetenthums im A. T., wie wir früher andeuteten, zeigt, daß der erwartete Messias, dessen Sache es sein mußte, die Theokratie Israels, damit er allen ihren Instituten gerecht werde, allseitig zur Vollendung zu bringen, sohin auch das Lehramt nicht hintansetzen durfte, so übergehen auch die Seher in ihren Schilderungen des messianischen Zeitalters diese Seite der Erfüllung durchaus nicht, wenngleich sie gegen die Darstellung des messianischen Königthums in Glanz und Herrlichkeit etwas zurücktritt. So heißt es, um nur aus dem ersten und größten Propheten einige Züge hervorzuheben, daß in den Tagen des Heiles die Erde voll sein werde der Erkenntniß Gottes, daß in jenen Tagen die Völker werden zusammenströmen zum Berge des Herrn und nach Zion, um dort die Lehre der Religion

zu empfangen, denn das (neue) Gesetz werde von Zion und das Wort Gottes von Jerusalem ausgehen, Jes. 2, 1 ff.; es heißt ferner, daß zu seiner Zeit den im Dunkel und Schatten des Todes Sitzenden ein großes Licht (der Erkenntniß) aufgehen werde, das. Kap. 11; und endlich heißt es, daß der (messianische) Knecht Gottes durch Erkenntniß Viele rechtfertigen werde, das. Kap. 53. Ueberhaupt wird uns der Messias im A. B. als Erlöser nicht nur von der Sünde, sondern auch vom Irrthum gezeichnet. — Ausdrücklich und wörtlich wird der Heiland als ein prophetischer Lehrer, und zwar als Prophet wie Moses, vorausverkündigt an der schon oben (Bd. I. S. 20 f.) ausgehobenen Stelle, Deut. 18, 15, deren Beziehung auf den Herrn, wäre sie durch den Text und Context nicht klar genug, uns durch den Apostelfürsten (Ap.-G. 3, 22 f.) vollends verbürgt wird. Die Zusammenstellung der prophetischen Würde des Messias mit der des jüdischen Gesetzgebers will aber nicht blos auf den Vorrang vor allen andern Propheten in der Art der prophetischen Inspiration bezogen werden (denn während der Herr mit Moses von Angesicht zu Angesicht redete, gab er sich den andern Sehern durch Träume und Gesichte kund, Num. 12, 6 ff.), sondern will wohl auch darauf hinweisen, daß der Messias als Träger des Prophetenamtes der Lehrer und damit der Stifter einer neuen und andern Religionsform sein werde, als es Moses gewesen, um das im Mosaismus zwar begonnene, aber nicht zur Vollendung gebrachte Gebäude schließlich auszuführen. Es braucht also gewiß nicht wunder zu nehmen, daß das jüdische Volk zur Zeit Christi selbst von Anfang an in dem Messias, den es erwartete, auch den Propheten anerkannte in dem Grade, daß es für denselben den Namen des „Propheten" förmlich substituirte. So finden wir es bei Joh. 6, 14 nach der wunderbaren Brodvermehrung, wo die Menge äußert: „denn dieser ist wahrhaftig der Prophet, welcher in die Welt kommen soll" (ὁ προφήτης, ὁ ἐρχόμενος, das Epithet erhebt die Messiasbezeichnung über jeden Zweifel); wie denn das Volk eben diesen von ihm als Propheten bezeichneten Wunderthäter zu seinem (Messias-) König ausrufen wollte, das. V. 15. Und wie um das messianische Prophetenamt ehrenvoll vor dem gewöhnlichen auszuzeichnen, nannte man es das große. So bei der Auferweckung des Jünglings von Naim, Luk. 7, 16: „denn ein (der) großer Prophet ist unter uns aufgestanden und Gott hat sein Volk heimgesucht"

(auch eine Bezeichnung des messianischen Heiles). So in Anlehnung an das A. T.

Aber auch im N. T. selbst wird Christi prophetisches Lehramt eben so wörtlich wie thatsächlich in dem Grade von Klarheit und Bestimmtheit bezeugt, daß ein kurzer Fingerzeig genügt. Thatsächlich trägt ja das öffentliche Auftreten unseres Herrn während seines irdischen Wandels in dem Maße das lehrhafte Gepräge an sich, daß es davon den Namen seines „öffentlichen Lehramtes" erhalten hat, Drei Jahre und darüber hinaus hat der Erlöser, der äußern Erscheinung nach fast ausschließlich, der didaktischen Seite seines erhabenen Berufes gewidmet, und seine in den Evangelien vorliegende Biographie gibt ihrem Hauptumfange nach nichts Anderes, als den Inbegriff seiner göttlichen Lehre. Christus lehrte und zog lehrend in ganz Judäa und Galiläa umher und über ihre Grenzen hinaus; er predigte das Reich Gottes, kündete die Botschaft des Heiles, lehrte öffentlich und insgeheim, vor dem Volke und im engern Kreise seiner Jünger, er lehrte im Tempel, auf der Straße und am Wege; er lehrte, und mächtig ergriff sein Lehrwort die Gemüther, denn er lehrte nicht wie die Pharisäer und Gesetzeslehrer, sondern wie Einer, „der da Gewalt hat", Matth. 7, 29. Wollen wir aber nach Maßgabe des alttestamentlichen Prophetismus über die Unterweisung etwas hinausgehen, so hat auch Christus, wer wüßte es nicht? genau nach Art der alten Seher, ermahnt, gerügt, ermuntert, gewarnt, Gottes Strafgerichte für die Unbußfertigen verkündet, aber auch den endlichen Sieg des Reiches Gottes über alle seine Feinde verheißen. — Und wie der Herr durch die That die hohe Bedeutung seiner lehramtlichen Thätigkeit erwiesen, so hat er sich auch mit Worten ausdrücklich als Lehrmeister erklärt. Zwar nennt der Heiland sich nirgendwo einfachhin den Propheten — es mag das zufällig sein —; aber er stellt sich mit den Propheten des A. B. auf eine Linie, Matth. 23, 29 ff., da er es den Pharisäern und Schreibern vorrückt, daß sie ihren Vätern, welche die Propheten verfolgt haben gleichen, indem sie ihm nachstellten. Auch er nennt sich, was in der Sache auf Eins hinauskommt, den Lehrer und Meister (διδάσκαλος, καθηγήτης), und nicht blos duldet er, daß das Volk ihn durchweg mit diesen Ehrennamen (in landesüblicher Form auch: Rabbi und Rabboni) anredet, sondern er billigt es ausdrücklich, daß seine Jünger ihn also nennen.

Joh. 13, 13 f.: „Ihr nennt mich Meister und Herr und ihr thut wohl daran, denn ich bin es"; mehr noch, er erklärt, daß im absoluten Sinne er allein der Lehrmeister sei, Matth. 23, 8 ff.: „Ihr sollt euch nicht Rabbi . . . . nicht Lehrer nennen lassen, denn euer Lehrer (καθηγήτης) ist Einer, Christus". — Darum haben ihn denn auch Alle, so auf sein Lehrwort an ihn glaubten, als gottgesandten Lehrer und selbst ausdrücklich als Propheten anerkannt, die Jünger wie das Volk, die Hohen wie die Niedrigen. Wir heben unter vielen das Zeugniß des Nicodemus aus, Joh. 3, 2: „Rabbi, wir wissen, daß du gekommen bist von Gott als Lehrer". Beim feierlichen Einzuge in Jerusalem, Matth. 21, 11, bekennt die Menge ihren Glauben mit dem Ausrufe: „Das ist Jesus, der Prophet von Nazareth in Galiläa".

Was die apostolischen Sendschreiben anbetrifft, braucht nicht so fast durch Anführung einzelner Stellen erwiesen zu werden, daß sie die Sendung Christi als des Lehrers der Menschheit anerkennen, als sie vielmehr ganz und gar, da sie die Lehre, welche Christus verkündet hat, darstellen und ausführen, auf solcher Voraussetzung beruhen, wie auch ausdrücklich bezeugt wird, Koloss. 2, 3: „in welchem (Christo, nach Person und Lehre) alle Schätze der Wissenschaft und Weisheit verborgen sind". Indeß wird doch Eingangs gerade jenes Sendschreibens, welches im Verlaufe vorzugsweise Christi Priesterthum darstellt, ein zu schönes, ja wahrhaft klassisches Zeugniß über Christus als das prophetische Organ der Offenbarungen Gottes abgelegt, als daß wir es übergehen dürfen, 1 Hebr. 1, 1: „Nachdem Gott vielfältig und in mancherlei Weise vor Alters zu den Vätern geredet durch die Propheten, hat er zuletzt in diesen Tagen zu uns gesprochen durch den Sohn".

2. Würde und Bedeutung der lehramtlichen Wirksamkeit Christi. — Als von Gott gesandter Lehrer der religiösen Wahrheit ist Christus Träger der göttlichen Offenbarung, nicht wie die andern Organe, deren Gott sich zur Mittheilung seines Wortes an die Menschheit bediente, unus inter pares, sondern Vorzug und Würde seines Lehramtes besteht darin, daß er den religiösen Lehrtypus des alten Bundes seines provisorischen und propädeutischen, und darum noch unvollkommenen Charakters entkleidet und ihn in das Stadium der Vollendung hinübergeführt hat. Mit andern Worten: die Summe

aller Offenbarungswahrheiten, welche der Menschheit für ihre diesseitige Daseinsform zugedacht ist, ward ihr durch Christi Lehre vermittelt, und darum ist er ebenso der letzte wie der höchste Träger der göttlichen Offenbarung. So kommt denn Gottes Wort an die Menschen in seinem Munde zum Abschluß, und über die durch ihn uns gegebenen hinaus sind keine neuen Mittheilungen Gottes zu erwarten. Daher denn auch die von Christus gestiftete Religion, das Christenthum, als die schlechthin wahre und diesseitig vollendete Religionsform zu gelten hat, welche bis zu Ende der Zeiten nimmer antiquirt oder durch eine gedenkbar höhere Stufe religiöser Erkenntniß überwunden werden kann. Wie sich die christliche Kirche als Trägerin des Christenthums dieses Vorzuges ewiger Dauer und unbedingter Vollkommenheit als ihrer Lebensbedingung vollständig bewußt ist, mag die Apologetik in der Lehre von der Indefektibilität der christlichen Kirche näher ausführen und genauer begründen; uns liegt es hier nur ob, diese Prärogative des Lehramtes Christi soteriologisch zu begreifen und positiv nachzuweisen. Schon daraus wird uns nun aber dieser Vorzug seiner Lehre einleuchten müssen, daß, weil unser Herr als Erlöser den Beruf hatte, die Menschheit nach mehrtausendjähriger Vorbereitung abschließlich zur uranfänglichen Vollkommenheit zurückzuführen, gleichmäßig und ebenbürtig auch sein Lehrwort, mit welchem dies Werk, das vollkommene, eingeleitet und begleitet ward, auch das endgültige Wort Gottes sein mußte: das Provisorium war in ihm aufgehoben und das Definitivum eingetreten, wie im faktischen Thatbestand, so in der theoretischen Fassung desselben. Die hl. Schrift deutet selbst diesen Gedanken an, wenn sie das Erscheinen des Heilandes als die Fülle (πλήρωμα) der Zeiten bezeichnet, den Gipfelpunkt also in der Entwickelung, welche damit ihr Ziel erreicht; wenn sie die Messiaszeit (in beiden Testamenten) als die „letzten Zeiten“, das „Ende der Zeiten“ charakterisirt, über welche hinaus neue und andere Zeitläufte (versteht sich, in suo genere) bis zum Ende nicht mehr eintreten werden. Noch eindringlicher jedoch, als aus Christi Erlöserberufe ergibt sich diese Bedeutung des Lehramtes Christi aus der Würde seiner Person. Wenn Gottes Sohn selbst sich herbeiläßt, in menschlicher Erscheinung unmittelbar Lehrer der Menschheit zu werden, dann noch einen Lehrer höhern Ranges und mit ihm tiefere Aufschlüsse über die göttliche Wahrheit zu erwarten, wäre in

der That blasphemisch. Wer ihn erkennt, erkennt ja das Wesen Gottes selbst Joh. 14, 9; und wer die in ihm erschienene Menschenfreundlichkeit Gottes erfaßt, dem ist das tiefste Geheimniß göttlichen Waltens offenbar geworden Röm. 16, 25 ff.; 1 Tim. 3, 16. — Uebrigens weisen die Aeußerungen des N. T. auch geradezu und unmittelbar auf diese Höhe der Lehre Christi und seiner Person als des Lehrers, ob auch natürlich mit andern Ausdrücken, unzweideutig genug hin. Hiernach ist Christus das Licht der Welt das jeglichen Menschen erleuchtet (Joh. 1, 9) und in ihm, d. h. in seiner Erkenntniß sind alle Schätze der Wissenschaft und Weisheit verborgen, Kol. 2, 3; während andere von Gott gesandte Lehrer verkünden, was ihnen selbst in Gesichten, Träumen u. dgl., d. h. durch Inspiration mitgetheilt ward, verkündet der Herr, was er selbst im Schooße des Vaters gesehen, d. h. durch Autopsie erfahren, Joh. 11, 18 u. m. a.; während an andere Organe der göttlicheu Offenbarung das Wort Gottes ergeht oder auch durch den Geist Gottes auf ihre Zunge gelegt wird, ist Christus das Wort Gottes selbst, und daher der Gott der Offenbarung Joh. 1, 1; während die andern Zeugen die Wahrheit nur verkünden, ist Christus die Wahrheit selbst, Joh. 14, 6; und darum, bezüglich der Mittheilung, die Fülle der Wahrheit, das. 1, 14. Mit derartigen Aussagen wird uns offenbar ein schrankenloses Verhältniß Christi als des Lehrers zur Wahrheit insinuirt; und demgemäß konnte auch der Herr die Jünger beauftragen, sein Evangelium jeglicher Kreatur zu verkünden, weil er bis zum Ende der Welt bei ihnen bleiben werde, Matth. 28, 20. Wenn nun aber in scheinbarem Widerspruch mit dieser Anschauung, in den Evangelien selbst, auch nach Christus noch ein anderer und neuer Lehrer, welcher erst in alle Wahrheit einführen solle, der Geist der Wahrheit nämlich, der Paraklet, vom Herrn verheißen wird, so bricht solche Zusage der Würde des Lehramtes Christi darum nicht ab, weil von der Wirksamkeit des Parakleten, um die irrige Vorstellung eines höhern Lehrmeisters abzuweisen, ausdrücklich bemerkt wird, daß dieser Christi Werk (nicht vervollkommnen, sondern) fortsetzen werde, in dem Sinne, daß er eben in die von Christo gelehrte Wahrheit die Menschen einführen, d. h. ihre Gemüther für selbe empfänglich machen und zur gläubigen Aufnahme stimmen werde, Joh. 16, 13 ff.: „Von dem Meinigen (der Herr spricht) wird er nehmen und Euch verkünden;

denn von sich selbst wird er nicht sprechen". Man sieht schon, das Wirken des heil. Geistes zielt, wie bei der Gnade, so bei der Lehre Christi, nicht auf irgendwelche Steigerung des objektiven Bestandes, sondern auf die subjektive Aneignung seitens der Einzelnen, fällt somit in ihrem theoretischen wie praktischen Momente nicht der Erlösung selbst, sondern der Heiligung zu. — Auch darin bekundet sich der hohe Vorzug abschließlicher Vollendung des Lehramtes Christi im Verhältniß zum alttestamentlichen, daß Christi Lehre das prophetische Gepräge im engern Sinne, die Signatur der Weissagung, den jenes immerhin, wenn auch nicht einzig, entschieden an sich trug, fast gänzlich abgestreift hat. Natürlich auch: die Lehre des A. B., weil sie der Vollendung erst entgegensah, weilte so gern in der Zukunft; Christi Lehre, weil sie vollendend abschließt, waltet in der Gegenwart. Wohl hat auch Christus einige Weissagungen ausgesprochen: über sein Leiden, seinen Tod, seine Auferstehung, über die Zerstörung Jerusalems und das Weltende; aber sie haben einen von den alttestamentlichen Weissagungen insoweit verschiedenen Charakter, als sie nicht wie jene eine neue Entwicklungsstufe der göttlichen Offenbarungswahrheit in Aussicht stellen, sondern vielmehr zur Beglaubigung der von Christo selbst vorgetragenen Lehre gereichen sollen. Man kann die Weissagungen über das Weltende, welche allerdings den alttestamentlichen ähnlich sehen, ausnehmen; aber diese verkünden ja auch keine neue Entwicklungsstufe der Religion auf Erden, sondern schildern den Uebergang des Reiches Gottes in sein himmlisches Stadium, das hier außer Betracht bleibt.

Wir wollen schließlich einige Folgerungen aus der gezeichneten Würde des Lehramtes Christi, wenn sie auch mehr der Apologetik, als der Dogmatik angehören, nicht unterdrücken. Ist Christi Lehre die absolut wahre und vollkommene, so bleibt die christliche Religion bis zu Ende der Zeit die Religion der Gegenwart, und steht keine Religion der Zukunft, von welcher vorlängst so viel Rede gewesen, in Aussicht. Alle jene religiösen und philosophischen Lehrsysteme, welche, wenn sie auch dem Christenthum für eine gewisse Entwicklungsstufe des menschlichen Geistes historische Berechtigung nicht absprechen, dennoch behaupten, daß dasselbe jetzt oder einst mit dem unaufhaltsamen Fortschritte menschlicher Geistesbildung überwunden werden könne und müsse, alle diese Systeme untergraben den Grund

des Christenthums; ich erinnere an Bunsen, Hegel und den modernen Pantheismus überhaupt. Wer sich über das Christenthum stellt oder auch nur jemals stellen zu können wähnt, der leugnet es; wer einen höhern Lehrer religiöser Wahrheit, als den in Christo erschienenen Sohn Gottes verehrt, oder einst verehren zu dürfen meint, der verleugnet ihn. Es frommt, von diesem Punkte aus die beiden andern Religionsformen, welche auf positive Offenbarung mit Recht oder Unrecht Anspruch machen, zum Vergleich heranzuziehen, von denen die eine eine vorchristliche, die andere eine nachchristliche Erscheinung ist. Weil das vorchristliche Judenthum nach eigenem Geständniß einen provisorischen und propädeutischen Charakter trägt, so kann sich das Christenthum, welches sich bewußt ist, das Definitivum und Consummativum zu besitzen, über das Judenthum stellen, ohne ihm für die Vorzeit die Berechtigung abzusprechen[1]), und indem es in solcher Weise das Judenthum abrogirt, wird dies nicht aufgelöset, sondern vollendet, Matth. 5, 15. Wer dagegen in entsprechendem Verstande nachgerade das Christenthum abzuthun und ein Höheres an seine Stelle zu setzen sich vermißt, der leugnet es. Nur zwei Perioden weiset die religiöse Weltgeschichte auf, die vorchristliche der Vorbereitung und die christliche der Vollendung; ist die Zeitenfülle einmal erreicht, kann ein neuer Aufschwung nicht mehr stattfinden. Das aber ist nach der formalen Seite der Grundirrthum des nachchristlichen Islam, daß sein Stifter demselben eine ähnliche Stellung zum Christenthum vindiziren wollte, wie dies zum Judenthum einzunehmen behauptet. Muhammed verwarf die Sendung Christi und die Wahrheit der Evangelien nicht[2]); aber er wollte seine Person über Christus erheben, und stellte seinen Koran über das Evangelium, indem er mit neuen Aufschlüssen über die Religion vor die Welt trat. Das Evangelium Christi kann kein Höheres über sich dulden, und wer immer nach Christus ein neuer, von Gott gesandter Lehrer der Offenbarung zu sein prätendirt, der ist ein Antichrist und hat dem Christenthum Fehde geschworen.

---

[1]) In gewissem Sinne gilt das selbst für das vorchristliche Heidenthum.

[2]) Bekanntlich soll er sich sogar zu seiner eigenen Beglaubigung auf die Verheißung des hl. Geistes in den Abschiedsreden berufen haben; indem das *παράκλητος* des Urtextes zu *περίκλυτος*, „der Gepriesene, der Erlauchte", in welchem Worte man eine griech. Uebersetzung des arabischen Personennamens „Muhammed" finden wollte, verderbt ward.

3. Die Beschaffenheit der Lehre Christi als der vollendeten Religionsform. — Wenn man die Frage stellt, ob jener Vollendungsgrad, den wir dem Lehramte Christi beilegen, auch an dem innern Gehalte seiner Lehre erkennbar und nachweisbar hervortrete, so fällt deren Beantwortung, soweit sie dahin abzielt, die Wahrheit der christlichen Religion zu begründen, offenbar der Apologetik zu, von welcher sie einen nicht unerheblichen Theil bildet. Da sie jedoch auch dazu dient, die Erhabenheit des Lehramtes Christi aus innern Gründen zu illustriren, so wollen wir uns der Aufgabe nicht entziehen, in aller Kürze wenigstens, auf die Kennzeichen absoluter Vollendung am Lehrgehalt des Christenthums aufmerksam zu machen.

1. Ein solches Kennzeichen absoluter Wahrheit der Lehre Christi ist zuvörderst ihre Universalität, und zwar im Vergleich mit der mosaischen Lehre des A. B. sowohl in der theoretischen wie in der praktischen Richtung; hat doch anerkanntermaßen das Christenthum den alttestamentlichen Particularismus abgestellt; theoretisch: ich erinnere daran, daß an die Stelle Jehovas, des (National-) Gottes Israels, Gott der „Vater Aller" eingetreten ist; praktisch: man weiß, daß an die Stelle des (nur national ausführbaren) levitischen Ceremoniendienstes die Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit rückte. Dadurch hat Christi Religion ihre Bestimmung für alle Völker, zu allen Zeiten beurkundet. 2. Ein zweites Merkmal der Vollkommenheit der christlichen Lehre liegt in ihrer Befähigung, dem geistigen Fortschritt der Menschheit gerecht zu bleiben, durch ihre innere, stets der geistigen Entwicklungsstufe angemessene Fortbildungs- und Vertiefungsfähigkeit. Zunächst gilt das für die Gesammtheit. Wohl hat Christus gleich anfangs alle Wahrheit gelehrt; aber ein Anderes ist die Wahrheit in ihrem rein objektiven Bestande, und ein Anderes ihre subjektive Bewältigung und Aneignung. Unaufhaltsam ist der Fortschritt der Zeit und des menschlichen Geistes in ihr. Aber so weit beide auch voranschreiten mögen, der christliche Lehrgehalt, immer gründlicher erschlossen, geht mit gleich unaufhaltsamer Vertiefung jeder wirklichen und möglichen Entwicklungsphase des menschlichen Geistes parallel. Zu welch stattlichem und gewaltigem Riesenbaume ist doch das Senfkörnchen der christlichen Glaubenslehre, wie es im Evangelium und in der alleräl testen Ueberlieferung niedergelegt ward, während des Laufs der Zeit in der Kirche Christi unter

Befruchtung durch den hl. Geist herangewachsen: man lasse die Entwickelung der christlichen Dogmen vom Apostelconcil bis zum letzten allgemeinen vor den Augen vorübergehen. 3. Gleiche Bewandtniß hat es mit der objektiv-subjektiven Fortschrittsbefähigung der christlichen Lehre für den Einzelnen. Grundsätzlich gilt alle christliche Wahrheit für das Kind und den gemeinen Mann, deren Fassungskraft sie sich anbequemt, Luk. 10, 21: „Ich danke dir, daß du es den Weisen und Klugen verborgen, den Kleinen aber geoffenbart hast"; aber auch der geistig höchstgestellte, durchgebildetste Denker findet an ihr sein Genüge. Wunderbar: dieselbe christliche Wahrheit befriedigt auf allen Stufen geistiger Entwickelung, und macht auch im Wesentlichen stets dieselben Anforderungen, denn während sie bei kindlichen Gemüthern bereitwilligen Glauben findet, erläßt sie auch dem tiefsten Forscher, welcher allerdings gründlicher in dieselbe sich versenkt, den Glauben nicht. 4. Ein ferneres Merkmal der Vollkommenheit der christlichen Lehre liegt in der Gemeinsamkeit ihrer Bestimmung. Alle Wahrheit ist für Alle, in dem Maße Jeder sie subjektiv bewältigen kann. Das Christenthum kennt die Unterscheidung exoterischer und esoterischer Weisheit, welche beziehentlich für die Masse und den Kreis der Eingeweihten berechnet wird, principiell nicht; das Christenthum hat Geheimnisse, aber keine Geheimlehren, Matth. 10, 27: „Predigt auf den Dächern".[1] Denn seine Geheimnisse sind Jedem zugänglich. Wohl unterscheidet der Apostel 1 Kor. 3, 2 zwischen der Milch der Lehre und solider Kost, aber diese Unterscheidung bezieht sich mehr auf die Form des Vortrages, als auf den Kern der Lehre selbst, und gibt sich zudem nur als eine pädagogische Vorsichtsmaßregel. 5. Auch darin bewährt sich der Vorzug der Lehre Christi vor allen andern Lehrsystemen, daß ihr zur Beglaubigung die sicherste und vollgültigste Auktorität zur Seite steht. Einer Auktorität kann der Mensch in Dingen der Religion nun einmal nicht entrathen; und in den höchsten Angelegenheiten seines Lebens heischet er zur tiefsten Beruhigung eine unbegrenzte Auktorität. Solche ist für den

[1]) Man berufe sich nicht fürs Gegentheil auf die Arkandisciplin in der alten Kirche. Sie war nur eine interimistische Vorschrift und Vereinbarung, welche dem Mißverstehen gewisser christlicher Geheimnißlehren ad extra vorbeugen sollte. Wer innerhalb des Christenthums sich befand, dem ward die ganze Fülle der christlichen Wahrheit mitgetheilt. S. Sakr.-L. I. S. 358 ff.

Anfang des Christenthums in der göttlichen Würde seines Stifters gegeben; und für die Folgezeit in der vom Sohne Gottes seiner Kirche mitgegebenen Befugniß, in Kraft des hl. Geistes in Sachen der Offenbarungslehre unfehlbar zu entscheiden. 6. Den Charakter ihrer Vollendung erweiset die Lehre Christi auch dadurch, daß sie praktisch mit der angemessensten Exemplifikation begleitet ist. Ich erinnere an die früher besprochene, unbedingte Mustergültigkeit der Person Christi. Das Sprüchwort verba docent, exempla trahunt, gilt nicht blos für den Wandel, sondern auch zur Heranbringung der Ueberzeugung. Christi Wandel deckte sich vollends mit seiner Lehre. Wollen wir nun auch von den Koryphäen der heidnischen Weisheit im Alterthum und von den modernen Lehrern unchristlicher Systeme, deren Leben nicht selten mit ihren Theorien in schreiendstem Widerspruch stand, absehen, sind nicht auch die Männer des alten Bundes manchmal gegen die Lehre, welche sie verkündeten, zurückgeblieben? Man denke an den Propheten Jonas. Von den Pharisäern gar konnte der Herr ohne Gegenrede sagen: „Thuet nach ihren Worten und nicht nach ihren Werken" (Matth. 23, 3). 7. Endlich bewährt Christi Lehre ihre Vollkommenheit überhaupt darin, daß ihr Inhalt alle und jede Bedürfnisse des Menschen, die intellektuellen des Verstandes wie die praktischen des Herzens und Gemüthes, die Bedürfnisse des Individuums, der Familie, der Societät in allweg befriedigt. Für jede Wunde hat das Christenthum Balsam, für jedes Weh Linderung, für jedes Gebrechen Heilung. Es ist das ein unmittheilsamer Vorzug des Christenthums, daß es Alle, den Einzelnen wie die Gesellschaft, in jeder Lage des Lebens, in jeder Noth des Daseins, in jeder verschuldeten oder unverschuldeten Bedrängniß, sobald man sich ihm aufrichtig ergibt, zurechtführt, und auch äußersten Falles vor Verzweiflung bewahrt. Diese innerlich-wahrhafte Wirksamkeit und höhere Vernunftmäßigkeit des Christenthums des Weitern nachzuweisen, gehört nicht an diesen Ort. Im Großen und Ganzen unterzieht sich die Apologetik solcher Aufgabe; bei den einzelnen christlichen Lehrsätzen entzieht sich auch der Dogmatiker ihrer Lösung nicht, wie wir es denn, bei den Hauptpunkten wenigstens, in dieser und in andern Schriften durchweg versucht haben.

c) Das Königthum Christi.

§ 11.

1. Begriff desselben, seine alttestamentliche Voranzeige. — Wenn wir das letzte der drei Aemter des Heilandes als seine königliche Würde bezeichnen, so soll darunter nicht ausschließlich das Königthum oder die souveräne Herrschergewalt im engern Sinne, sondern vielmehr die obrigkeitliche (regiminale) Gewalt oder das Vorsteheramt in weiterm Umfange verstanden werden. Heut zu Tage, wo die politischen Gewalten, deren Beziehung auf dies Amt Christi, wie wir zeigen werden, allerdings einschlägig ist, so genau getrennt, eingetheilt und abgewogen werden, ist es angezeigt, schon vorläufig die einzelnen Zweige des Vorsteheramtes namhaft zu machen. Wir fassen also sowohl die grundlegende als die ausführende (executive); und wie in jener die Verfassung- und Gesetz-gebende (constitutive uud legislative) so in dieser die verwaltende und gerichtsbarliche (administrative und jurisdiktionelle) Vollmacht zusammen. Indeß einstweilen genügt die allgemeine Vorstellung gebietender Befugniß, welche, wie die lehrende die Erkenntniß ergreift, den Willen in Bewegung zu setzen die Bestimmung hat. Allerdings kann die Benennung königlicher Würde für das Lebensstadium Christi, welches wir hier betrachten, etwas Verfängliches mit sich führen; wenn man aber von der letztgenannten Vollmacht das in Untersuchung stehende Amt des Herrn auch wohl sein Richteramt genannt hat, so ist solche Bezeichnung als zu eng gegriffen hier wenig angebracht, während sie für die Fortsetzung der bezüglichen Amtssphäre in der Kirche schon eher gelten kann (potestas jurisdictionis). Verbunden als „königlich-richterliches Amt“ kann man sich die Bezeichnung immerhin gefallen lassen.

Wenden wir uns nun, um die Realität des vorgezeichneten Amtes Christi positiv zu bewähren, zur hl. Schrift, so hat schon thatsächlich das im Volke Gottes bestandene Königthum die künftige Herrscherwürde des Messias wenigstens insofern vorausverkündigt, als dies Königthum ein theokratisches war, d. h. ein solches, als dessen eigentlicher König Jehova, während der irdische König Würde und Amt von ihm als Vasall zu Lehen trug, zu begreifen ist, ein Königthum sohin, welches zur alttestamentlichen Religion, deren Vollendung in Christo

Jesu erwartet wurde, in wesentlicher Beziehung stand. Nach dem Lauf der heil. Geschichte und den Aeußerungen der hl. Schrift selbst kann freilich nicht beanstandet werden, daß durch die Gründung des eigentlichen Königthums in der Berufung Sauls, in Folge deren die oberste Staatsgewalt in Israel, welche bis dahin mehr unmittelbar von Gott, nur durch Vermittelung hohenpriesterlicher Würde (vor dem Königthum war der Hohepriester, ob auch nicht Staatsoberhaupt, doch geistlicher Fürst in Israel), ausgeübt worden war, in königliche Laienhände überging, eine gewisse Störung in den Organismus der mosaischen Constitution hineingerieth. Indeß Gott hatte auch für diesen Fall Fürsorge getroffen, indem er das vom Volke begehrte und endlich auch bewilligte Königthum Israel nur als sein Vasallenthum, als irdische Vertretung der, wo es galt, immer noch unmittelbar eingreifenden Gottheit gelten ließ, so daß durch die Entstehung der königlichen Würde die Theokratie in ihren Grundzügen doch nicht alterirt ward. Dies Königthum in Israel, eben seines theokratischen Gepräges wegen grundverschieden vom heidnischen und selbst vom christlichen[1]) Königthum, gibt nun aber das Vorbild ab für die königliche Herrscherwürde unseres Heilandes. Von diesem selben theokratischen Königthum sind daher die Züge und Farben entlehnt, mit denen die Propheten und Seher des A. B. Person und Zeit des Messias schildern, wenn sie denselben als „Sohn Davids“ (s. Bd. I. S. 23 f.) im Glanz und in der Herrlichkeit seiner Herrschaft darstellen wollen. Aus oft erwähnten Gründen ist es aber gerade diese Seite am Messias, bei welcher die Alten am liebsten verweilen. Wollten wir daher mit einiger Vollständigkeit die königlich-richterliche Würde unseres Herrn aus dem A. T. vorlegen, hätten wir so ziemlich fast alle messianischen Weissagungen desselben auszuschreiben und zu erörtern. Unseres Erachtens geht das über die Aufgabe des Dogmatikers hinaus, und dürfen wir darauf umsomehr verzichten, als wir im Vorbereitungsstadium der Erlösung Bd. I. S. 25 ff. einige der hauptsächlichsten schon besprochen haben. Wir begnügen uns daher

---

[1]) Sieh weiter unten. Die Auffassung, welche der große Bossuet vom französischen Königthum nach dem ancien régime sich gebildet hatte, laborirte an dem Grundfehler, daß er den christlichen mit dem alttestamentlichen König verwechselte, und seinen Ludwig XIV. unter dem Bilde König Davids sich vorstellte.

mit einer übersichtlichen Zusammenstellung der einzelnen Pinselzüge im Gemälde des königlichen Messias. Die Schriften des A. B. schildern also den ersehnten König-Messias als den erhabenen Herrscher, welcher auf Davids, seines Vaters, Thron sitzt, dessen Herrschaft kein Ende haben wird; schildern ihn als den sieghaften Heeresführer, welcher in blutiger Feldschlacht seine Feinde überwindet, und dann triumphirend in seine Herrschaft einzieht; schildern ihn auch wieder als den herrlichen Friedensfürsten, der in ruhiger Verwaltung des Reiches seine Unterthanen beglückt, der Armen und Unterdrückten, der Wittwen und Waisen gegen den Uebermuth der Reichen und Mächtigen sich annimmt, Recht und Gerechtigkeit unbestechlich handhabt: alles das in der prächtigsten Ausführung, in mannigfacher Variation des einen und selben Themas. Zur Bewährung verweisen wir im Psalmbuche auf die sog. Königs- und Reichspsalmen, Ps. 2; (auch 45); 72 und 109, und außerdem als auf Hauptstellen Jes. Kap. 11 und Zachar. Kap. 9, von denen die erste mehr die richterliche, die andere die königliche Würde am Messias hervorhebt. — Aber wie paßt denn dies Bild zur Wirklichkeit des neuen Bundes? Wir antworten: Obgleich die prophetische Schilderung der messianischen Reichsherrlichkeit unfraglich manche, ja viele Züge enthalten mag, welche blos in übertragenem geistigen Sinne zu verstehen sind — und in solchem wird doch ihre Erfüllung in Christo Jesu keinen Anstand finden —, so können immerhin, weil die prophetische Perspektive die erste Ankunft Christi in Niedrigkeit und die zweite in Herrlichkeit nicht immer erkenntlich auseinanderhält (vgl. Bd. I. S. 24 ff.), manche Einzelheiten noch gegen Ende der Zeit einer buchstäblichen Erfüllung entgegensehen. Aber, das Eine wie das Andere in Abzug gebracht, erübrigt doch genug, um den Messias auch nach seinem Erlöserberufe während seiner ersten Parusie als König, Herrscher, Richter im A. T. gezeichnet anzuerkennen.

2. Das neue Testament; Christus kein weltlicher Herrscher. — Gleich an der Schwelle des neuen Bundes bei der Menschwerdung wird durch den Mund des Engels, welcher die Botschaft bringt, die königliche Würde des Gottmenschen feierlichst bezeugt, Luk. 1, 32: „Es wird ihm Gott der Herr den Thronsitz seines Vaters David geben, und seines Reiches wird kein Ende sein"; und die Weisen aus dem Morgenlande, welche gekommen, dem Messias zu huldigen, „suchen

den neugebornen König der Juden, ihn anzubeten", Matth. 2, 2. Und wenn wir nun in den Blättern des Evangeliums weiterlesen, so finden wir, daß das jüdische Volk damaliger Zeit, theils durch die vorwaltend glorreichen Beschreibungen des A. T., zum Theil aber auch durch seinen fleischlichen Sinn, der im Drange der Zeitumstände aus diesen seine Nahrung zog, vorwaltend und beinahe ausschließlich in dem Messias, auf den es hoffte, den gewaltigen Herrscher und Hersteller der Theokratie unter Befreiung vom drückenden Joche der Römer erschauete. Wenn das Volk in Jesus den Messias anerkannte, wollte es ihn zum König ausrufen; und so oft um diese Zeit Betrüger es versuchten, die messianische Würde sich beizulegen, war ihr erstes Bemühen Aufwiegelung des Volkes gegen die römische Herrschaft (vgl. Ap.-Gesch. 5, 36 und die Profanhistoriker); ja so tief war die Vorstellung eines durch den Messias zu gründenden irdischen Reiches in die Gemüther eingedrungen, daß, nachdem einzelne von den Aposteln die höchsten Hofstellen im Reiche sich vom Herrn während seines Lebens erbeten hatten (Matth. 20, 21 ff.; Mark. 10, 35 ff.), selbst nach seinem Tode noch die nach Emmaus pilgernden Jünger in ihrer Hoffnung auf Wiederherstellung des Reiches Israel sich getäuscht erklären, Luk. 24, 21[1]). Beweis genug, wie allseitig die königliche Würde des Messias anerkannt war.

Indeß als eine äußerlich sichtbare, irdische Herrschaft im Glanz und Schimmer des Thrones war das messianische Königthum für die Periode der Ausführung des Erlösungswerkes durchaus nicht beabsichtigt. Christus ist kein *irdischer König* gewesen, hat kein *weltliches Reich* gestiftet. So einleuchtend die *Thatsache* ist, müssen wir doch von derselben das *Recht* wohlweislich unterscheiden. Wenn Christus keine irdische Herrschaft gründete, so unterblieb das nicht darum, weil solche Gründung außer seinem Vermögen gelegen hätte; weil etwa, da alle Herrschaft auf Erden ihren rechtmäßigen Inhaber hatte, ein irdisches Königthum Usurpation gewesen wäre; nein, denn ihm „war alle Gewalt gegeben im Himmel und auf

---

[1]) „Wir *aber* hofften, daß er es sei, der Israel erlösen werde." Der Gegensatz zum Kreuztode zeigt, daß von irdischer Hoffnung auf Erlösung Israels aus den Fesseln römischer Knechtschaft die Rede ist. In welcher Verbindung Cleophas und sein Begleiter die „Erlösung" in unserm Sinne mit dieser Wiederherstellung Israels sich gedacht haben mögen, ist nicht abzusehen.

Erden", Matth. 28, 18. Sobald der Sohn Gottes im Fleische erschien, war er selbstredend de jure auch das irdische Haupt der Menschen, auf welches alle Hoheitsrechte der irdischen Fürsten und Gewalthaber devolvirten; Christus der Gottmensch war jure naturali Inhaber aller königlichen und fürstlichen Gewalt auf Erden. Vielmehr unterblieb die Stiftung eines irdischen Reiches, weil Christus in freiem Rathschlusse gewillt war, zum Behufe peinlichen Bußleidens unter Entbehrungen und Mühsalen ein dürftiges und armseliges Leben zu führen, oder wie er selbst sagt, weil „des Menschen Sohn gekommen war zu dienen und nicht, sich bedienen zu lassen", Matth. 20, 28. Recht und Thatsache gleichen sich aber, wie die Gottesgelehrten mit Fug annehmen, also aus, daß wir uns vorstellen, der Sohn Gottes habe im Augenblicke seiner Menschwerdung freiwillig auf sein Anrecht verzichtet (juri cessit), und so, obgleich stillschweigend, die irdischen Könige und Machthaber in ihrem hergebrachten Besitz bestätigt[1]). Nachgerade hat übrigens der Herr diesen seinen Willensentschluß so faktisch wie ausdrücklich beurkundet. Nicht nur entzog er sich sorgfältig jeder Usurpation weltlicher Herrschaft (Joh. 6), sondern er betheuerte, als er solcher vor dem römischen Landpfleger bezichtigt ward: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt", das. 18, 36 f. Und wenn er Matth. 22, 21 mit den Worten: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist", die Besteuerungsbefugniß und damit das Hoheitsrecht des römischen Cäsars über Paläftina anerkannte, so hat er ja sogar für seine Person den Zinsgroschen entrichtet (Matth. 18, 23 ff.)[2]), und somit förmlich durch die That erklärt, daß er sich als weltlichen Unterthan des Imperators ansehe.

3. Christus ein geistlicher König; seine Stiftung eine überirdische. — Gleichwohl war der Heiland auch schon in seinem irdischen Leben wahrhaft ein König. So bekennt er sich wörtlich vor Pilatus (Joh. 18, 37), indem er auf dessen Frage: „Also doch ein König bist du" erwiderte: „Du sagst, daß ich ein König bin"

---

[1]) Non eripit mortalia, Qui regna dat caelestia, Kirchenhymnus zum Feste der unschuldigen Kinder, von Prudentius verfaßt.

[2]) Die Aeußerung, mit welcher der Herr an dieser Stelle die Zahlung begleitet, daß „die Kinder frei seien", und er nur das Aergerniß vermeiden wolle, mag immerhin wohl auf die im Texte von uns besprochene Verzichtleistung hinweisen.

(affirmative Antwort in hebräischer Form); und thatsächlich durch Entgegennahme des huldigenden Volkszurufes bei seinem feierlichen Einzuge, in welcher der Evangelist, Matth. 21, 5 die Erfüllung der Weissagung (bei Zachar. 9, 9) findet: „Sieh, dein König kommt zu dir sanftmüthig, sitzend auf einer Eselin." Von welcher Art und Beschaffenheit war denn nun aber Christi Königthum auf Erden? Wir sagen geflissentlich „auf Erden"; denn um dieses handelt es sich doch hier zunächst, wenn wir seine königliche Amtsführung als Theil seines messianischen Erlösungsberufes, wie hier unsere Aufgabe ist, begreifen wollen. Ward uns nun durch die beiden letztangezogenen biblischen Data insinuirt, daß Christi Regiment, obwohl auf Erden, kein weltliches (nicht von dieser Welt), sowie daß es in der Weise seines Auftretens ein sanftmüthiges und demüthiges war, so werden wir damit wie von selbst zu der Annahme hingeführt, daß es ein im moralischen Sinne überweltliches, höheres, somit geistliches Königthum mit den Attributen geistlicher Hoheit sein sollte und war. Es hat also der Heiland auf Erden neben der weltlichen Gewalt, welche er duldete und als zu Recht fortbestehend anerkannte, und unabhängig von ihr, eine geistliche Gewalt gestiftet und geübt, und zwar gestiftet und geübt in jener Anstalt, durch deren Gründung er ebenso die vorbereitende Theokratie des A. B. vollendete, wie das Werk der Erlösung vollführte. So ist denn das Königsamt Christi auf Erden allerdings kein weltliches, sondern ein geistliches, wie sein Lehramt kein profanes, sondern ein religiöses; aber beide sind gleichmäßig wie von weltlicher Gewalt, so von profaner Wissenschaft unabhängig. Und da wir nun schon gesagt und ausgeführt haben, daß es sich dabei nicht um eine vorübergehende, mit dem Erscheinen Christi aufhörende Amtsführung, sondern um eine dauernde Stiftung handelt, muß einleuchten, daß Christus diese Unabhängigkeit geistlicher Gewalt für alle Folgezeit an die von ihm gegründete Anstalt, die Kirche, welche er auch schon in ihrer irdischen Daseinsform, wegen ihrer religiös-politischen Befugnisse, mit denen er sie ausstattete, das Reich Gottes nannte, übertragen und vermacht hat. War es schon eine Art von Connivenz, daß der Herr die weltliche Gewalt des Staates in ihrer Rechtssphäre bestehen ließ, so wird ihm kein gläubiger Christ die Befugniß absprechen können, das geistlich-religiöse Gebiet, nicht blos nach seiner lehrhaften, sondern auch nach seiner regiminalen

Seite von jetzt ab von der politischen Gewalt, mit welcher es bis dahin sowohl im Judenthum wie im Heidenthum, in jedem in eigenartiger Weise, unlöslich verquickt gewesen war, gänzlich auszuscheiden, indem er dasselbe für den Anfang sich selbst in Person und für die Folgezeit der Kirche, die er durch seinen Geist regiert, vorbehielt. Die weitere Begründung und Ausführung dieser hochwichtigen, welthistorischen That haben wir freilich der Apologetik zu überlassen, erlauben uns jedoch die Bemerkung, daß Christus durch solche Sonderung des Geistlichen und Religiösen vom Bürgerlichen und Weltlichen der menschlichen Gesellschaft auch in ihren irdischen und namentlich politischen Bezügen eine große Wohlthat erwiesen hat; denn, indem er durch diese Anordnung der Ueberwucht der politischen, leicht alle Lebenssphären absorbirenden Gewalt ein Gegengewicht schuf, hat er damit auch die bürgerliche Freiheit der Völker, soweit sie christlich zuläßig ist, verbürgt: bezeugt es doch die Geschichte hinlänglich, daß außer dem Christenthum oder beim Abfall vom Christenthum, auch in politicis, nur zu leicht entweder roher Despotismus oder wilde Anarchie ans Ruder gelangen. Doch lassen wir diesen, gerade in der Gegenwart aus naheliegenden Gründen heiß und eifrig discutirten Gegenstand, und kehren wir zur Person Christi zurück, um kurz nachzuweisen, daß der Herr schon in den Tagen seines Fleisches diese höhere geistliche Gewalt ausgeübt hat. Er hat die legislative Gewalt ausgeübt, indem er für den neuen Bund durchweg im Evangelium sittliche Vorschriften aufstellte und, insbesondere in der Bergpredigt, so zu sagen den neuen Codex der Sittengesetze entwarf; er hat die gerichtbarliche Gewalt geübt, indem er bekanntlich mehrmals im Evangelium (band und) lösete (Sünden erließ); er hat endlich auch die Verfassung gebende Gewalt geübt, indem er aus dem Kreise seiner gläubigen Anhänger zwölf zu Vorstehern, und unter ihnen den Petrus zum Obervorsteher in seinem „Reiche" ernannte.

4. Die königliche Amtswirksamkeit Christi nach den einzelnen Stadien seines Lebens. — Wenngleich also schon aus den Evangelien andeutungsweise nachgewiesen werden kann, daß Christus einzelne der in die Königsgewalt einbegriffenen Befugnisse geübt hat, so ist bei näherer Erwägung der Sachlage doch leicht zu begreifen, daß diese persönliche Handhabung sich vorwaltend nur auf die grundlegende, d. i. Verfassung- und Gesetz-gebende Vollmacht erstrecken konnte. Denn

sein Reich, die Kirche Christi, war ja noch zu stiften, und in dem gestifteten Reiche kann doch erst vollends die Herrschaft ausgeübt werden. Nun ist aber die Kirche definitiv erst ins Leben getreten, nachdem der Herr bereits die Erde verlassen und seinen irdischen Lauf vollendet hatte, am Pfingstmorgen durch die Herabkunft des hl. Geistes auf die Apostel. So liegt es denn ganz in der Natur der Sache, daß Christus die Führung seines obrigkeitlichen Amtes auf Erden den für ihn nach seiner Heimkehr eintretenden Organen, den Aposteln und ihren Nachfolgern, welche er vom Himmel aus unsichtbar durch seinen hl. Geist lenkt und führt, überlassen hat. Nur einen hochfeierlichen Akt, der zu dieser Seite königlicher Amtssphäre gehört, hat er sich in Person vorbehalten, das endgültige Gericht, welches er selbst sichtbar auf Erden vornehmen wird am Ende der Tage, wenn er wiederkommt zu richten die Lebendigen und die Todten.

Eine zweite Einschränkung weiterhin ist gleichfalls aus der Betrachtung der Sachlage einleuchtend, die nämlich, daß das Königthum Christi, wenn man Glanz und Pracht als maßbestimmend für die Königswürde ansieht, während des Standes seiner Erniedrigung, in welchem er zum Zweck der Genugthuung ein dürftiges und unscheinbares, also unkönigliches Leben führte, noch nicht, sondern erst mit seiner Verherrlichung zur Erscheinung gelangen konnte. In solchem Verstande kommt das Königthum erst mit seinem Verschwinden von der Erde zur vollen Ausgestaltung. Dies der Grund, weshalb man theologischer Seits das Königthum Christi häufig erst von seiner Himmelfahrt an datirt und in der zeitlichen Aufeinanderfolge der drei Aemter dem königlichen die letzte Stelle anweiset. S. oben S. 165. Seit der Erhebung des Herrn zur Rechten des Vaters, welche selbst schon ein Ausdruck königlicher Herrschaft ist, tritt dann in freilich für uns unsichtbarer Himmelsherrlichkeit seine königliche Würde strahlend hervor. Hieraus erklärt sich auch die Beobachtung, daß in den spätern nachevangelischen Schriften des N. T. die königliche Herrscherwürde Christi höher betont erscheint, als vorher. Sogar nimmt in den apostolischen Sendschreiben das üblicher Weise dem Namen des Heilandes beigefügte Epitheton des „Herrn“ (κύριος, dominus) einen fühlbar prägnanteren, erhabeneren Sinn an, als es in den Evangelien besitzt. Denn während es hier, meist nur in der Anrede gebraucht, mehr nur so der Ausdruck der Ehrerbietigkeit ist

und etwa das Verhältniß der Jünger zu ihrem Meister bezeichnet, deutet das in den apostolischen Briefen so oft wiederholte „Unser Herr Jesus Christus“[1]) bestimmt genug auf Christi Herrschaft über die Menschheit, ja über die Gesammtschöpfung hin. Uebrigens ist dort öfters von der Herrschaft Christi, dem Alles im Himmel und auf Erden unterworfen, der über alles Erschaffene, seien es sogar Thronen, Herrschaften, Fürstenthümer und Mächte, erhoben ist, die Rede. Wir wollen uns mit zwei Stellen genügen lassen, an denen sogar der wörtliche Ausdruck königlicher Herrschaft sich findet. 1. Kor. 15, 25: „Er (Christus) muß herrschen (*βασιλεύειν*, regnare), bis er legt alle seine Feinde unter seine Füße“ (denke hinzu: und darauf selbstverständlich erst recht); und 1 Tim. 6, 15, wo Christus bezeichnet wird als „König der Könige und Herrscher der Herrschenden“ (*βασιλεὺς βασιλευόντων καὶ κύριος κυριευόντων*).

Sind nun also für den Lebensabschnitt Christi, welcher in den Evangelien beschrieben wird, aus den verschiedenen Branchen königlicher Amtsthätigkeit von vornher nur die grundlegenden, nicht die ausführenden, in Anspruch zu nehmen, so müssen wir auch rücksichtlich jener noch eine weitere Beschränkung eintreten lassen. Denn auch über die constituirende Amtsthätigkeit Christi sind die biblischen Aufschlüsse dürftig. Zwar die Gründung der Hierarchie in den Aposteln und die Einsetzung des Primats in Petrus liegen deutlich vor; allein die genauern Anordnungen unsers Herrn über die Verfassung seiner Kirche im Detail fallen jedenfalls in die biblisch nicht umständlich berichteten Unterredungen Christi mit seinen Aposteln über das Reich nach seiner Auferstehung während der vierzig Tage, und können wir sie daher nur aus der Ausführung, welche die Apostel diesen letztwilligen Aufträgen des Herrn gegeben haben, entnehmen. Das gehört jedoch nicht zu unserer Aufgabe. Bringt man alles dies in Abzug, so erübrigt also für unsere Erwägung vom Gesammtumfange der königlichen Machtbefugniß nur noch die eigentliche legislative oder

[1]) Darnach hat sich auch der christliche Sprachgebrauch geregelt. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß „Herr“ in modern-deutscher Abschwächung tief unter die Linie der dem Erlöser zustehenden Hochachtung hinabsinkt. Doch unsere Gewohnheit unterscheidet glücklicherweise hier aufs bestimmteste zwischen dem religiösen und profanen Sprachgebrauch; dominus und *κύριος* haben sich stets höher gehalten.

gesetzgeberische Thätigkeit, und selbst diese bleibt, sofern sie sich mit der verfassunggebenden berührt, d. h. religiös-polizeilicher Währung ist, ausgeschieden. Wenn nun also schließlich allein auf die rein-sittliche Gesetzgebung Christi unser Augenmerk fällt, so hängt einleuchtendermaßen diese Seite königlicher Thätigkeit, welche in der Promulgation des neuen Bundesgesetzes die höhern sittlichen Vorschriften ausspricht, aufs innigste wieder mit dem Lehramte zusammen, und kann sogar als praktischer Theil dem Lehramte Christi selbst zugerechnet werden.

5. Das vollendete Sittengesetz Christi. — Wie es zum erlösenden Amtsberufe unseres Heilandes gehörte, als prophetischer Lehrer den Lehrgehalt des alten Bundes in das Stadium der Vollendung hineinzuführen, so hat derselbe kraft seiner legislativen Vollmacht die alttestamentliche Satzung zur höchsten religiösen Sittlichkeit emporgehoben; o. w. d. i., so wie die Lehre Christi die absolut wahre, so ist sein Sittengesetz das absolut richtige, indem es nicht nur die höchsten Anforderungen, welche an den Menschen gemacht werden können, aufstellt, sondern auch deren Erfüllung ermöglicht. Sittliche Vorschriften durchziehen den gesammten Lehrvortrag Jesu in den Evangelien; insbesondere ist jedoch die sog. Bergpredigt bei Matth. Kapp. 5—7 als kurzgefaßter Inbegriff der christlichen Sittenlehre, gleichsam als Gesetzbuch des neuen Bundes zu betrachten. Wiewohl wir es nun der Moraltheologie zuschieben müssen, die absolute Vollkommenheit der evangelischen Sittenlehre im Einzelnen nachzuweisen, so wollen wir doch, wie wir es auch bei der Lehre Christi gethan haben, die hervorstechendsten Lineamente der Vollendung mit wenigen Worten zeichnen. Christus, gekommen, wie er selbst ausdrücklich bezeugt, das Gesetz (des A. B.) zu vollenden (Matth. 5, 17), ist seiner Sendung gerecht geworden, indem er 1. den particularistischen Theil desselben, die Ritualien und Cäremonialien ausschied und abstellte, dafür aber seinen religiös-moralischen Gehalt in seiner reinen Geistigkeit aussprach und zu allgemeiner Verbindlichkeit erhob, s. Matth. 22, 36 ff., und insbesondere in der Bergpredigt (das. 8, 21 ff.): „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ward: »Du sollst nicht tödten«; Ich aber sage Euch, wer seinem Bruder zürnet, ist des Gerichtes schuldig“, und die darauf folgenden Antithesen zu den Satzungen des mosaischen Gesetzes. 2. hat der Heiland anstatt der Furcht, welche im A. B. waltete, dem

vergeistigten Gesetze des neuen Bundes als Princip die freie Liebe im hl. Geiste zu Grunde gelegt, vgl. Joh. 4, 24 und 13, 34 u. dgl. m. Endlich 3. hat der Herr als Motiv zur Erfüllung seines Gesetzes im Gegensatze zum alten Bunde, wo irdische und zeitliche Interessen walten, wo Lohn und Strafe durchweg irdisch ausfallen, auf die geistigen und ewigen hingewiesen; man erinnere sich an die Verheißungen und Drohungen des Deuteronomium zur Sanktion des Gesetzes von Sinai, und vergleiche damit den überaus großen Lohn im Himmel, welcher denen vorbehalten ist, welche den Geboten Christi nachleben Matth. 5, 12 u. dgl. m.

* Am Schlusse der Darstellung der Aemter Christi gestatten wir uns wiederholt, zurückgreifend und zugleich vorgreifend, auf den Zusammenhang derselben mit den kirchlichen Gewalten aufmerksam zu machen. Wir sahen, der messianische Beruf unsers Herrn in seiner Totalität oder die gesammte Erlösungsthätigkeit wird in der Verwaltung des prophetischen, priesterlichen und königlichen Amtes zusammengefaßt. Da nun das Erlösungswerk, wie wir schon andeuteten und im folgenden Hauptstücke weiter ausführen werden, damit es seine Bestimmuug der Wiederherstellung aller in Adam Gefallenen erreiche, einer über die irdische Amtsführung Christi hinausreichenden Fortsetzung bedarf, diese aber in der von ihm gestifteten Heilsanstalt, in der Kirche gegeben ist, so leuchtet bald ein, daß auch die einzelnen Momente des Erlösungswerkes, also Christi unterrichtende, begnadigende und erziehende Amtsthätigkeit in der Kirche zu dem Behufe müssen fortgeführt werden, damit die Tendenz der Erlösung an den Einzelnen erfüllt werde. Solches geschieht nun bekanntlich durch die dreifachen unter Beistand des hl. Geistes heilswirksamen Gewalten (potestates), welche Christus den Organen seiner Anstalt verliehen hat. Die Summe dieser Gewalten macht dann den Bestand der Kirche als der Anstalt zur Ausführung des Erlösungswerkes an den Einzelnen aus. Als kirchliche Gewalten führen sie gewöhnlich den Namen: magisterium, ministerium, jurisdictio. Das kirchliche Lehramt ist kein prophetisches in dem Sinne, als ob seine Organe berufen wären, durch göttliche Mittheilung schlechthin neue Lehren der Menschheit zu verkünden, geschweige Aufschlüsse über die Zukunft zu ertheilen; vielmehr setzt es unter Assistenz des hl. Geistes das Lehramt Christi

also fort, daß es in den rechtmäßig berufenen Organen Christi Lehre verkündet, erklärt, was Christi Lehre sei, und die durch ihn geoffenbarten Glaubenswahrheiten endgültig festsetzt. Das ist ihr unfehlbares Lehramt; und von dieser Befugniß trägt sie in jenen Organen, welche zur Wahrnehmung dieses Lehramtes aus der Masse der Gläubigen ausgesondert sind, den Namen der lehrenden Kirche im Unterschiede von der hörenden, d. i. der Masse der Gläubigen, welche die christliche Wahrheit von dieser zu entnehmen angewiesen sind. Die potestas ministerii in der Kirche setzt die priesteramtliche Thätigkeit Christi fort. Das Priesterthum der Kirche heißt aber ministerium, weil es nur ein ministerielles, d. i. ein Dienst (Diaconie) im Verhältniß zu Christo, der da bleibt Hoherpriester in Ewigkeit, im primären Sinne der einzige und alleinige, sein kann. Die Kirche waltet dieses Amtes in der Vollziehung des eucharistischen Opfers und in der Spendung der Sakramente, wodurch sie den Einzelnen die von Christo für uns in priesterlicher Sühne erworbene Gnade zuwendet. Das königliche Amt Christi endlich findet seine Fortsetzung in der gerichtsbarlichen Gewalt der Kirche. Wohl ist auch die bezügliche Gewalt in der Kirche ein geistliches Königthum (regimen), allein von den Einzelzweigen dieser geistlichen Souveränetät kann der Kirche als solcher die constituirende nicht zufallen, weil ihr die Verfassung in allen wesentlichen Grundzügen von ihrem Stifter mitgegeben ward; es verbleibt ihr die ausübende Gewalt in der geistlichen Verwaltung und Rechtspflege; und von der letztern, welche am meisten hervortritt, empfängt sie passend ihren Namen der Jurisdiktion. Es äußert sich aber diese kirchliche Jurisdiktionsgewalt in doppelter Sphäre, sowohl in der Festsetzung der christlichen Sittenlehre (welche, wie wir oben bei Christo einräumten, auch hier zum Lehramte nach seiner praktischen Seite gezogen werden könnte), als auch in der Handhabung der christlichen Zucht zur sittlich-religiösen Bildung der Gläubigen (Kirchengebote, Censuren u. dgl.). Also lehrt, sühnt und erzieht die Kirche, oder vielmehr Christus durch die Kirche. — Hier aber müssen wir abbrechen. Eine Theorie der Kirche, d. h. die genauere Darstellung ihrer Gewalten und wie diese gegenseitig sich durchziehen und bedingen, die einzelnen Stufenordnungen in der Gewalt der Kirche und deren Träger u. s. w., gehört selbstverständlich nicht zum Vorwurf dieser Schrift.

III. Hauptstück.

Die objektive Erlösung im Verhältniß zur subjektiven (Heiligung).

§ 12.

1. Die Allgemeinheit der Erlösung. — Die Erlösung in Christo Jesu, welche den Vorwurf dieser Schrift ausmacht, ist im Vorstehenden eigentlich erledigt. Da wir uns indeß an mehreren Punkten schon überzengt haben, daß ohne einen gelegentlichen Ausblick auf die subjektive Erlösung oder Heiligung auch die objektive, eigentlich so genannte Erlösung nicht zum vollen Verständniß gebracht werden konnte, so halten wir es für angezeigt, in diesem letzten Hauptstücke beide Seiten an dem Werke der Wiederherstellung des Menschengeschlechtes in ihrem Zusammenhange mit und ihrem Verhältnisse zu einander geflissentlich zu erörtern, obgleich diese Betrachtung systematisch ebensowohl wie sie hier den Schluß der Erlösungslehre bilden soll, den Eingang zur Heiligungslehre abgeben könnte, wie wir denn auch in unsern, die Heiligung betreffenden Schriften, Heiligungslehre und Sakramentenlehre, einige hieher gehörige Punkte bereits berührt haben. Die christliche Heilsordnung im vollen Umfange ihrer Proportionen kann aber erst aus der Combination und Confrontation ihrer objektiven und subjektiven Momente hervorleuchten.

Wir glauben nun den rechten Ausgangspunkt für unsere Entwickelung zu gewinnen, wenn wir eine anscheinend selbstverständliche Beschaffenheit der in Christo vollbrachten Erlösung eigens hervorheben. Wir meinen ihre Allgemeinheit oder Universalität. Die Erlösungsthat Christi hat universale Bedeutung, das will sagen: sie gilt ausnahmslos für die Gesammtheit aller Menschen, sie trifft und befaßt das ganze sündige Menschengeschlecht[1]). Es ist offenbar, daß mit der so verstandenen Universalität der Erlösung eine Beziehung auf die Zuerlösenden angesetzt oder gestiftet, und damit der erste Schritt auf die subjektive Erlösung hin gethan wird. Wollen

---

[1]) Wie fern sie außerdem die in die Geschicke der Menschheit verflochtene Natur- oder Körperwelt berühre, bleibt hier unerörtert; man vergleiche übrigens Eschat. 371 ff.

wir aber, wie es sein muß, zunächst uns möglichst objektiv halten, so ist die Allgemeinheit der Erlösung näher dahin zu präcisiren, daß das in Christo vollbrachte Werk für alle Zuerlösenden sowohl ausreicht, als auch bestimmt ist. Die Erlösung ist sohin eine allgemeine der Genüge (Sufficienz) und der göttlichen (oder auf ihre Vermittlung gesehen, gottmenschlichen) Bestimmung (Intention) nach. Da wir oben S. 66 ff. den vollkommen ausreichenden, ja überreichen Werth der Leistung Christi gegenüber der Gesammtheit der Menschen mit allen ihren wirklichen und gedenkbaren Verbrechen umständlich nachgewiesen haben, so bleibt hier nur noch die Allgemeinheit ihrer göttlichen oder gottmenschlichen Bestimmung zu untersuchen.

Die universale Tendenz[1]) der Erlösung muß aber, wie sie denn auch innerhalb des Christenthums von Prädestinatianern und Jansenisten angefochten ward, den eigentlichen Glaubenslehren unserer Kirche beigezählt werden. Nicht nur hat Innocenz X. aus Jansens Augustinus unter den fünf bekannten Sätzen aus der These: Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus hominibus mortuum esse vel sanguinem fudisse verurtheilt, sondern es läßt sich auch aus den Tridentinischen Bestimmungen über die Allgemeinheit der Erbsünde, deren Aufhebung durch Christi Erlösung gelehrt wird, unser Lehrsatz folgern. Zur positiven Beweisführung begnügen wir uns mit Vorlegung und Erörterung einiger Bibeltexte. Man mag, um die bezeichnete Allgemeinheit gleichsam in ihre Theile zu zerlegen, die Bestimmung für alle Menschen, zu allen Zeiten und an allen Orten, und gegen alle Sünden an ihr unterscheiden.

Alttestamentlich bezeugen uns die allgemeine Bestimmung der Erlösung auf Seiten Gottes die bekanntlich zahlreichen Texte, in denen gesagt wird, daß Gott überhaupt nicht den Tod (die Verdammung) des Sünders, sondern seine Bekehrung wolle. So heißt es beim Propheten Ezechiel 33, 11: „So wahr ich lebe, spricht der Herr, ich will nicht den Tod des Gottlosen, sondern daß er sich von seinem Wandel bekehre und lebe.“ Da nun aber Bekehrung des Sünders nur in Kraft der Erlösung gedenkbar ist, so muß nach Gottes Willen

[1]) Mit „Zielstrebigkeit“ pflegt die neuere Naturwissenschaft den Begriff auszudrücken. So gern wir deutsche Bezeichnung der fremden vorziehen, scheint uns das Wort noch nicht genugsam eingebürgert, um von uns verwendet werden zu dürfen.

letztere für den Sünder überhaupt und ohne Unterschied berechnet sein. Wenn die Jansenisten vorgeben, dieser göttliche Wille sei in Bezug auf die Nichtvorbestimmten kein ernstlich gemeinter, sondern nur ein scheinbarer, so widerspricht dem schon die Feierlichkeit der Aussage. Allerdings ist es kein unbedingter, sondern ein hypothetischer Rathschluß Gottes, aber die Nichtverwirklichung der Bedingung in manchen Fällen liegt lediglich auf Seiten der Menschen, die es betrifft, kann daher eben so wenig Wahrheit und Ernst des göttlichen Willensentschlusses, wie die daraus erkennbare Allgemeinheit der göttlichen Bestimmung der Erlösung gefährden.

In den Evangelien des N. T. nennt der Herr sich selbst ohne alle Einschränkung das Licht der Welt, Joh. 9, 5; heißt ebenso der Heiland der Welt, das. 4, 42; gibt sein Fleisch hin für das Leben der Welt, das. 6, 52. Er ist gekommen zu retten, was verloren war, Matth. 18, 11; er hat für Alle, selbst sein Mörder, gebetet, Luk. 23, 34; hat jeglicher Kreatur seine Lehre zu verkünden und sein Sakrament zu spenden geboten, Matth. 28, 16 f. Nirgendwo finden wir irgend eine Einschränkung der Bestimmung angedeutet[1]). In den apostolischen Briefen wird diese allgemeine Bestimmung der Erlösung nach allen Seiten hin gleichfalls aufs unzweideutigste bezeugt. So heißt es u. A. 1 Joh. 2, 2: „Er (Christus) ist die Sühne für unsere Sünden, nicht jedoch für unsere allein, sondern für die der ganzen Welt“; und Koloss. 1, 20: „(Gott gefiel es), durch ihn (Christum) Alles mit sich zu versöhnen, indem er durch das Blut seines Kreuzes friedigte sowohl was auf Erden, als was im Himmel ist“ (Menschheit und Gottheit mit einander ausglich). Wollen wir die Bezugnahme auf die Sünde eigens hervorheben, so heißt es 1 Joh. 1, 7: „Das Blut Jesu Christi reinigt uns von jeder Sünde“; wenn aber der Apostel Röm. 3, 25 von der durch Christum geschehenen Vergebung der voraufgegangenen Sünden (*πάρεσις τῶν*

---

[1]) Man wolle solche doch nicht finden in der Bezeichnung *πολλοὶ* und *οἱ πολλοί*, welche für die subjektive Beziehung der Erlösung schon in den Evangelien Matth. 26, 28 und mehr noch in den Sendschreiben Röm. 5, 15 u. s. w. verwendet wird, als ob mit den „Vielen“ Einige ausgeschlossen würden. Es ist das nur ein hebräisch-griechischer Sprachgebrauch, nach welchem, wie die letzte angeführte Stelle deutlich zeigt, die Gesammtheit, im Gegensatz zu dem Einen, als Inbegriff von Vielen gefaßt wird, *πολλοὶ* steht daher für *πάντες*.

προγεγονότων ἁμαρτημάτων) spricht, so sollen damit nicht etwa die nach Christus begangenen Sünden ausgenommen werden, sondern es will der Apostel paränetisch anzeigen, daß, nachdem uns in Christo einmal Sündennachlaß zu Theil geworden, es nun an der Ordnung sei, nicht ferner zu sündigen. Schließen wir mit der schon erwogenen Auslassung des Hebräerbriefes 7, 24 f., der auch für die Abfolge der Zeiten und Geschlechter die allgemeine Bestimmung der Erlösung beurkundet: „Er aber, weil er in Ewigkeit bleibt, hat ein ewiges Priesterthum. Darum vermag er auch für immer (*εἰς τὸ παντελές*), die durch ihn zu Gott hinzutreten, zu erretten, da er ewig lebt, um für uns einzutreten."

Mit der hl. Schrift steht die Ueberlieferung, auf die wir Kürze halber nicht eingehen, in voller Uebereinstimmung.

2. Von der objektiven Erlösung ist die subjektive zu unterscheiden. — So universal nämlich die Erlösung in Christo Jesu ihrer Sufficienz und Bestimmung nach auch ist, auf ihren Erfolg gesehen (secundum effectum), trägt sie solchen Charakter mit nichten. Die Offenbarung lehrt bekanntlich ganz ausdrücklich, daß keineswegs alle Menschen reapse erlöset werden, daß vielmehr Viele von ihnen der Frucht der Erlösung, zunächst der Gnade (im weitesten Umfange) mit ihren Folgen, und im letzten Zielpunkte des Heiles dennoch verlustig gehen. Der Heiland hat alle Menschen erlöset, aber nicht alle Menschen werden erlöset. Wie gleichen sich diese beiden Sätze aus? Durch Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Erlösung. Da nämlich Christi Werk für Alle vor Gott ausreicht und ebenso Allen von Gott zugedacht wird, so kann die gedachte Erfolglosigkeit, also Unwirksamkeit nicht in irgend welcher Mangelhaftigkeit des Werkes an sich selbst oder in seiner Objektivität begründet sein, muß vielmehr eine außer ihm gelegene Ursache haben, welche es eventuell erfolglos werden läßt. Weil aber diese Ursache wegen der Güte des Werkes und seiner Bestimmung nicht auf Seiten des erlösenden Gottes oder Gottmenschen gesucht werden darf, so wird sie nothwendig auf Seiten der Zuerlösenden angesetzt, und es wird demnach zwischen dem Werke an sich und seiner Ausführung an den Einzelnen unterschieden werden müssen. Allgemein ist die Erlösung an sich, nicht allgemein, vielmehr beschränkt ist sie in ihrer individuellen Durchführung. Denn obgleich Alle in Christo erlöset worden sind, lassen

sich doch nicht Alle erlösen. An dieser Unwirksamkeit der Erlösung für Viele trägt daher nicht Gott, sondern tragen lediglich sie selbst die Schuld[1]). Der Erfolg der Erlösung heischet nämlich eine Bedingung in den Zuerlösenden, deren Nichtverwirklichung die Erlösung in angebrachtem Maße vereitelt. Die Erlösung ist demnach etwa einem vom Souverän nach niedergeschlagenem Aufstande erlassenen allgemeinen Amnestiedekrete zu vergleichen, das zwar allen Verirrten Verzeihung anbietet, welche jedoch thatsächlich nur von Jenen erlangt wird, die vom Gnadenbrief den vorgeschriebenen Gebrauch machen. Dieses Gebrauchmachen ist aber durch den freien Willen der Betreffenden bedingt.

Auch die hl. Schrift kennt diese Unterscheidung zwischen Erlösung und Erlösung recht wohl, wenn sie dieselbe auch natürlich nicht mit den technischen Ausdrücken bezeichnet. Nachdem der Apostel 2 Kor. 5, 19 nachdrucksvoll bezeugt hat, „daß Gott in Christo die Welt mit sich versöhnte" (ἦν καταλλάσσων), die Versöhnung der (ganzen) Welt als eine vollendete Thatsache betrachtend, ruft er nichtsdestoweniger V. 20 seinen Lesern zu: „So versöhnet euch mit Gott" (oder: laßt euch mit Gott versöhnen; καταλλάγητε τῷ θεῷ). Es muß also nach dem Apostel von den Einzelnen zu verwirklichende Bedingungen geben, unter denen das fürs Ganze Erreichte ihnen zugute kommt; und diese Bedingungen müssen, da sie dazu ermahnt werden, vom Gebrauche ihres freien Willens abhängen. In gleichem Sinne fügt der Völkerlehrer Col. 1, 22 f., nachdem er ausgeführt,

---

[1]) Sei dies die ererbte oder die persönliche. — Von jetzt ab wollen wir jedoch in den Entwickelungen dieses Hauptstückes von jener Menschenklasse, welche in diesem Leben nicht zum Gebrauche ihrer sittlichen Grundkräfte gelangt, und sohin sittlich weder verdienen, noch sich verschulden kann, gänzlich absehen. Diese Unmündigen, mögen sie nun durch das Sakrament der Taufe zum Ziele gelangen oder ohne seinen Empfang absterben, nehmen in der gesammten christlichen Heilsordnung eine aparte Stelle ein, und es würde unsern Vortrag ungemein belasten, wollten wir vorkommenden Falles stets ihrer gedenken. Wir haben auf diese Ausnahmsstellung jener Unmündigen verschiedentlich (s. Sakr.-L. I. S. 220 ff.; Heil.-L. S. 262 f.) aufmerksam gemacht, leugnen jedoch nicht, daß uns eine, alle Momente der Heilsordnung berücksichtigende Darstellung ihres Lebenslaufes diesseits und jenseits sehr erwünscht sein würde. Nur können wir uns hier darauf nicht einlassen.

daß Gott sie „im Leibe seines Fleisches durch den Tod (also durch das von Christo vollbrachte Werk) wieder mit sich ausgesöhnt habe", hinzu: „wenn anders (εἴ γε, si tamen) Ihr im Glauben ausharret, festgegründet und unentwegt." Solche nun, an denen diese Bedingungen endgültig sich verwirklichen, sind die Auserwählten; Jene aber, an denen sie durch ihre Schuld nicht verwirklicht werden, das sind, weil ihnen die Erlösung nicht zukommt, die Verworfenen. Da jedoch, wie wir Heil.-Lehre S. 226 u. 266 zeigten, die wirkliche Erlösung der Auserwählten in ihrem Zielpunkte allerdings von einem besondern Wohlwollen Gottes (Christi), der von Ewigkeit sie auserkoren hat, abhängt, so darf von diesen Auserwählten wohl gesagt werden, daß der Heiland insbesondere für sie gestorben ist, sie durch sein Blut speciell erlöset hat. Auf diese Prädilektion Gottes für die Vorbestimmten weisen einige Schrifttexte hin, welche die Jansenisten mißdeuteten, um die Allgemeinheit der göttlichen Bestimmung hinsichtlich der Erlösung selbst leugnen zu können. So Hebr. 9, 15: „Darum ist er des neuen Bruders Mittler, damit durch seinen Tod . . . . Jene die Verheißung erlangen möchten, die da berufen sind zur ewigen Erbschaft". In gleichem Sinne heißt Christus 1 Tim. 4, 10 „der Heiland Aller, insbesondere (μάλιστα) der Gläubigen". Daraus erklärt sich auch, daß Christus in seinem hohenpriesterlichen Gebete (Joh. 17, 20) ausdrücklich nur der Apostel und derer erwähnt, die durch sie an seinen Namen glauben werden. Solche Stellen reden vom Erfolg der Erlösung, welcher, ob er auch nach seiner positiven Seite durch eine besondere Gunstgesinnung (Gnädigkeit) Gottes und Christi bedingt sein mag, dennoch in seiner Vereitelung, somit in der subjektiven Einschränkung der Erlösung, lediglich der freien Verschuldung der Menschen auf Rechnung zu schreiben ist.

3. Das Verhältniß der objektiven zur subjektiven Erlösung ist weder rein juridisch, nach physiologisch zu bestimmen. — Die von Christo vollbrachte Erlösung besagt und bedeutet nach vorstehender Erörterung sofort nur die Möglichkeit, daß das menschliche Individuum entsündigt und begnadigt werde, eine Möglichkeit, deren Verwirklichung an eine auf Seiten des Zuerlösenden gelegene Bedingung geknüpft ist. Es könnte den Anschein gewinnen, daß damit der Werth der Erlösung gering und unterschätzt werde, namentlich wenn man

Christus als Gegenstück zu Adam auffaßt, und sein Werk als Aufhebung der That desselben begreift. Sehen wir aber näher zu, so zeigt sich bald, daß die Thatsache vollbrachter Erlösung eine einfache Herstellung in den frühern Zustand (restitutio in pristinum) für die Menschheit nicht bedeuten kann. Wollte man nämlich annehmen, daß mit dem vollendeten Erlösungswerke eo ipso in der Menschheit und für die Menschheit die Sünde mit ihren Folgen beseitigt worden sei, so würde man nicht nur mit der Erfahrung, welche die Fortdauer der Begierlichkeit sammt Leiden und Tod in der Menschheit unwidersprechlich bezeugt, sondern auch mit der Lehre der Offenbarung, welche in der Fortpflanzung der Erbsünde durch natürliche Abstammung zwischen dem ante und post der vollbrachten Erlösung keinen Unterschied gelten läßt, in offene Collision gerathen. Aber auch aus innern Gründen erscheint eine so gefaßte Erlösung bei näherm Betracht völlig unzutreffend. Denn will man jene Herstellung etwa dahin präcisiren, als ob ipso facto der Erlösung die nachgeborne Menschheit ohne persönliches Zuthun der Individuen in jenen Stand versetzt worden wäre, auf dem Adam sich befunden haben würde, wenn er in der Prüfung bestand, das will sagen, in den Stand wahrhaft subjektiver und vollendeter Heiligkeit, welche den Anspruch auf die Seligkeit einschließt? Das erscheint unstatthaft; denn nun wäre den nachgebornen Menschen zur Erlangung ihres Zieles die Freiheitsprobe erlassen, welche doch Gott der vernünftig-freien Creatur durchweg nicht erläßt, ja begriffsmäßig nimmer erlassen kann, wenn er ihr das hohe Glück zuwenden will, Miturheberin der eigenen Seligkeit zu werden. Mäßiger erscheint die Forderung, und daher angemessener die Annahme, daß das Menschengeschlecht durch das fait accompli der stellvertretenden Genugthuung ohne Weiteres in den vorsündlichen Zustand paradiesischer Unschuld zurückversetzt werde, in den Zustand also, wie Adam vor der Sünde, objektiv wahrhaft heilig und gerecht zu sein, aber nicht ohne die Pflicht, durch Bestehung der Prüfung die gegebene Heiligkeit und Gerechtigkeit vollends subjektiv sich anzueignen und den Anspruch auf die Glorie sich zu erwerben. Das wäre eine einfache ristitutio in integrum, deren absolute Möglichkeit wir in einer anders angelegten Ordnung der Dinge nicht gerade in Abrede stellen wollen. Die ihr zu Grunde liegende Anschauung ist die rein juridische. Sie wäre

haltbar, wenn es sich bei der Herstellung der sündigen Menschheit um eine Art vermögensrechtlicher Auseinandersetzung mit der geschädigten Gottheit handelte. Der Schuldner oder sein Bürge ersetzt den Schaden, zahlt die Schuld und nun ist res integra hergestellt, als ob nichts vorgefallen wäre. Allein wie wir schon öfter selbst bei der Erlösung in ihrer Objektivität auf die Mangelhaftigkeit und Einseitigkeit der rein juridischen Betrachtung aufmerksam machten, hier, wo es sich um ihr Verhältniß zur subjektiven handelt, müssen wir sie geradezu verwerfen. Sie scheitert an der Lehre von der Erbsünde. Nach wie vor pflanzt die Ursünde mit ihren Folgen im Geschlechte der Menschen sich fort, weil und so lange die natürliche Abstammung von Adam fortdauert, d. h. da diese Abstammung die Existenzbedingung unseres Geschlechtes ist, bis zu Ende der Zeiten, wo das Pleroma eintritt. Die Thatsache der Erlösung ändert daran nichts. Daher kann sich die Erlösung in ihrer Verwirklichung an den Einzelnen, wie wir schon oben fanden, nur als Gegenmittel gegen das im Geschlechte fortbestehende moralische und physische Verderben der Sünde gestalten. Eine restitutio in integrum in juridischer Bestimmung ist sie nicht.

Dabei bleibt jedoch die Parallele zwischen Adam und Christus, zwischen dem ersten und dem andern Menschen, vollkommen bestehen. Denn genauer erwogen, ist auch die persönliche Sündenthat Adams keineswegs ipso facto die Sünde aller Menschen. Adam sündigte persönlich, seine persönliche Sünde verderbte die menschliche Natur und ließ sie verarmen (persona corrupit naturam), weil er Repräsentant der Menschheit als ihr Stammvater war. Diese gnadenentblößte, verarmte Natur erben wir auf dem Wege der Abstammung als eine unserer Person anhaftende Schuld (natura corrumpit personam). Man sieht schon, es ist eben unser natürlicher und physischer Zusammenhang mit unserm Stammvater, kraft dessen seine Sünde unser Erbtheil geworden. Wenn nun Christus als Gottmensch eine ähnliche repräsentative Stellung im Geschlechte wie Adam einnimmt, so wird es ja schon durch solche Parallelstellung angezeigt, daß auch seine Errungenschaft, für das Geschlecht bestimmt, den Einzelnen auf dem Wege des Zusammenhanges mit ihm zufallen soll. Der Geschlechtsschuld Adams tritt das Geschlechtsverdienst Christi gegenüber, man

kann beide sogar als Erbschuld und Erbverdienst[1]) innerhalb der Menschheit auffassen, wo dann die Antheilnahme der Einzelnen an dem Gemeingut beiderseits eine Verbindung und Gemeinschaft mit dem Erblasser erheischt. So weit herrscht also völlige Parität in beiden Ordnungen.

Wenn man aber weiter untersucht, welcher Art jene Gemeinschaft oder Verbindung der Individuen zu sein habe, damit sie an Christi Errungenschaft Theil nehmen, so tritt allerdings eine Differenz hervor. Während nämlich die bezügliche Verbindung der Menschen mit Adam eine physische, in der natürlichen Abstammung gelegene ist, kann die für die subjektive Erlösung der Einzelnen geforderte Gemeinschaft mit Christo keine solche sein; das heißt: auch die physiologische Auffassung des Verhältnisses zwischen objektiver und subjektiver Erlösung ist verwerflich. Der Grund liegt einfach darin, daß ein solcher physiologischer Zusammenhang der menschlichen Individuen mit Christo gar nicht ermittelt werden kann. Während wir mit Adam, der als unser Aller Stammvater die Bestimmung hatte, durch sein persönliches Verhalten für die Individuen seiner Gattung einzutreten, als dessen natürliche Sprößlinge in physischem Zusammenhange stehen: ist Christus nicht unser Stammvater (wenn wir ihn also nennen, so geschieht das nur im übertragenen geistigen Sinne, der eben aus jener Analogie mit Adam entnommen wird), wir stammen nicht von ihm ab und können das nicht einmal. Wohl ist auch Christus, wie Adam, repräsentatives Haupt der Menschheit, aber nicht weil er physisch an der Spitze derselben stände, denn vor wie nach Christus hat das Geschlecht seinen natürlichen Quell einzig in Adam, sondern auf Grund seiner gottmenschlichen Würde. Wir dürfen hier wohl noch einen Schritt weiter mit der Behauptung gehen, daß eine Erlösung, welche auch in der Art der Verbindung Gleichförmigkeit mit der Vererbung der Ursünde zeigte, also daß der Erlöser als ein zweiter physischer Stammvater dastände, dessen Verdienst durch die bloße Abstammung auf die Einzelnen überginge, in sich selbst widersinnig sein würde. Zwei physische Stammväter erträgt das eine Geschlecht, wie es nach Gottes Idee besteht und sich entfaltet, nimmermehr; und Gott hätte seine Idee von der Menschheit aufgeben müssen, wenn

[1]) Nur muß man freilich, wie alsbald einleuchten wird, das „erben" in Bezug auf Christum in weiterm Verstande nehmen.

das Heil der Erlösung auf solchem Wege bewerkstelligt werden sollte. Das Geschlecht, wie es nach Gottes Anordnung physisch in Adam präformirt war, mußte und muß bis zum Pleroma aus dem Blutquell Adams allein sich entwickeln. Auch sündig geworden bestand es ein für allemal; und selbst der Erlöser, welcher zum Behufe der Genugthuung in das bestehende Geschlecht eintreten sollte, konnte nur ein Sohn Adams werden; also nicht Vater des adamitischen Geschlechtes sein. In der Inkarnation des Sohnes Gottes war dann das Mittel gefunden, nicht nur ein selbst sündenloses, der Erlösung unbedürftiges Mitglied des Geschlechts heranzubringen, sondern ihm auch eine solche Stellung im Geschlecht zu ermitteln, daß er als anderes, geistiges Haupt desselben fungiren konnte.

Indeß ist dieser Unterschied, welchen wir in unserm Verhältniß beziehentlich zu Adam und zu Christus einräumen und festhalten müssen, doch so erheblich nicht, wie scheinen könnte, wenn wir dasselbe nur von einem höhern Gesichtspunkte aus betrachten wollen. Gewiß, Adam vor dem Sündenfalle war heilig und gerecht, er besaß positive Heiligkeit und Gerechtigkeit als ein ihm selbst von Gott verliehenes Gnadengut. Allein diese Verleihung war doch eigentlich nur eine Ausstattung, welche Gott dem Geschlechte als Mitgift an seiner Wiege zugedacht hatte. Adam war heilig und gerecht als Träger, Inhaber, Vertreter seiner Gattung; er war freilich auch als Individuum heilig und gerecht, aber dies nicht so fast in seiner persönlichen Subjektivität, als weil er ursprünglich in seiner Person (mit Heva, seiner Gattin) das Geschlecht, dem der Besitz zu eigen gehörte, ausmachte. Hatte er doch unfraglich das freilich ihm selbst, aber nur objektiv Gegebene noch erst durch Gebrauch seiner persönlichen Freiheit vollends sich anzueignen, zu seinem subjektiven Eigenthum zu machen, und also das ihm vorgesteckte Ziel zu erreichen. In der zu solchem Behufe über ihn verhängten Freiheitsprobe bestand er nicht. — Vermöge der von Christo vollbrachten Erlösung, darf man recht wohl sagen, ist die Menschheit, als eine solidarische Gesammtheit betrachtet, allerdings sofort entsündigt und erlöset, gerechtfertigt und geheiligt worden. Aber damit, daß das Geschlecht (genus) als solches wieder heilig und gerecht ist wie vor dem Sündenfalle, ist es jetzt noch nicht sofort das einzelne Individuum, weil dies in seiner Individualität nicht mehr das Geschlecht ausmacht und vertritt. Adam

war heilig und gerecht als Gattungsmensch; als Individuum war er es nicht an sich, sondern nur weil und insoweit seine Individualität von seinem repräsentativen Charakter nicht zu trennen ist. Wenn nun aber durch Christus das Geschlecht als solches wieder heilig und gerecht geworden ist, so sind wir einzeln doch keine Gattungsmenschen, keine Menschheitsindividuen, sondern sind nur Bruchtheile der Menschheit, Einzelglieder der Gattung. Wir können nun aber faktisch nicht anders heilig und gerecht sein, als wenn wir es in unserer persönlichen Subjektivität werden, wo dann freilich unsere Heiligkeit und Gerechtigkeit einen ganz andern Sinn hat, als die gleich anfangs dem Adam persönlich verliehene. So gut Adam durch persönlichen Freiheitsgebrauch das ihm Verliehene zu versubjektiviren hatte, damit er für seine Person sich bewähre, nicht anders haben auch wir unsere persönliche Freiheit einzusetzen, werden dann aber auch vollends subjektiv heilig und gerecht, wie es Adam erst durch den Bestand der Prüfung würde geworden sein. Die Heiligkeit und Gerechtigkeit, d. h. nun richtiger die Entsündigung und Rechtfertigung der Gattung hat Christus somit faktisch in seiner Genugthuung vollzogen, und unser Zusammenhang mit dem in Christo erlöseten Geschlechte begründet unsern Anspruch an die von ihm für das Geschlecht errungene Heiligkeit und Gerechtigkeit. Was also, mit einem Worte, dem Adam weil er Gattungsmensch war, verliehen ward, was aber auch er durch persönlichen Freiheitsgebrauch, damit es ihm subjektiv zu eigen werde, durch freie Wahl zu bethätigen hatte, dasselbe wird uns einzeln freilich nicht mit unserer Natur gegeben, weil wir die Gattung weder ausmachen noch vertreten, es wird uns aber in Christo geboten, weil wir doch der Gattung gliedlich angehören, und haben es uns dann durch persönlichen Freiheitsgebrauch anzueignen. Diese Verschiedenheit erklärt sich somit hinreichend aus der von der unserigen so sehr abweichenden Stellung, welche Adam innerhalb der Menschheit einnahm, einnahm als ihr Stammvater, wenn auch nicht mit der Nothwendigkeit eines naturgesetzlichen Zwanges, so doch mit der Nothwendigkeit der Congruenz, nach welcher Gottes unergründliche Weisheit die Gnadenordnung der Naturordnung conformirt oder ihr angepaßt hatte[1]).

---

[1]) Die Freiheit des göttlichen Rathschlusses in der Verknüpfung der repräsentativen Stellung Adams mit seiner Eigenschaft als Stammvaters der Menschheit darf allerdings nicht in Abrede gestellt werden; wollte man dafür eine strenge

Von diesem Unterschiede abgesehen besteht zwischen der objektiven und subjektiven Erlösung ein durchaus analoges Verhältniß, wie zwischen der Heiligkeit Adams vor der Sünde und jener Heiligkeit, welche er in der Stunde der Versuchung sich erringen sollte.

Noch einleuchtender wird der Sachverhalt, wenn wir schließlich den Vorgang auf Seiten Gottes betrachten. Nach seinem ursprünglichen Heilsplane hatte Gott in freier Liebe und Gnädigkeit den Menschen, den er zu einer übernatürlichen Seligkeit bestimmte, in den höhern Stand heiligmachender Gnade erhoben (gratia creatoris). Der Mensch fiel. Die Sünde, welche der Stammvater als Person verübte, ward wegen der ihm von Gott angewiesenen repräsentativen Stellung sofort zur Gattungssünde, welche die der Menschheit zugedachte, ja in Adam bedingungsweise verliehene höhere Begabung und Begnadigung verzettelte. Als Gattungssünde ist sie als eine in der göttlichen Schätzung über dem Geschlecht schwebende, gleichsam ideale Schuld zu betrachten, welche jene ewige Liebe Gottes, in der er die Menschheit begnadigt hatte, fortan band und hemmte. Bei fortlaufender Entwickelung der Gattung mußte nämlich in der Entstehung jedes neuen Individuums jene schwebende Schuld sich verwirklichen, denn Gott konnte den ins Dasein tretenden Sprößling, als Glied einer Gattung, auf welcher in seiner Schätzung die Schuld ruhte, gemäß seiner Heiligkeit nur als Gegenstand seines Mißfallens betrachten und mußte ihn daher gnadenentblößt lassen. Denn im Nichtbesitz der heiligmachenden Gnade mit den darin enthaltenen und daraus fließenden Vorzügen des paradiesischen Urstandes, welcher Nichtbesitz jedoch für den Menschen, weil er nach der anfänglichen, durch den Sündenfall vereitelten göttlichen Bestimmung die Anwartschaft auf die Gnade hatte, eine res indebita ist, besteht die Erbsünde, welche sich lediglich auf übernatürlichem Gnadengebiete bewegt und die menschliche Natur in ihrem bloßen An-sich gar nicht berührt. — Durch seinen Gehorsam bis zum Tode hat Christus ein Verdienst hergestellt, welches in seinem objektiven Werthe die menschliche Geschlechtsschuld vollkommen deckt. Dies Verdienst, inmitten des Geschlechtes herangebracht, für dasselbe bestimmt und ihm angehörig, ist

---

(Natur-) Nothwendigkeit ansetzen, so würde man weder das Wesen der Erbsünde, noch die Art ihre Fortleitung erklären können. Doch das auseinanderzusetzen, muß der Lehre von der Erbsünde vorbehalten bleiben. S. Urgesch. S. 195 f.

nun zunächst gleichfalls als ein in der göttlichen Schätzung über dem Geschlechte idealiter schwebendes Gut zu betrachten, welches jenes Hemmniß der ewigen Liebe Gottes beseitigt, und es dem heiligen Gott ermöglicht, der Menschheit die Gnade mit allen ihren Pertinenzen und Tendenzen wieder zuzuwenden (gratia salvatoris). Zwischen beiden Gnadenordnungen, der paradiesischen und der christlichen, besteht in dieser Hinsicht nur der Unterschied, daß die göttliche Begnadigung damals allein und unmittelbar in der ewigen Liebe Gottes, nunmehr aber unmittelbar in der Bezugnahme auf Christi Verdienst, und erst mittelbar in der ewigen Liebe (welche als Barmherzigkeit gegen den Sünder die Erlösung bewerkstelligen ließ) ihr Motiv hat. In der göttlichen Schätzung also gleichen Schuld Adams und Verdienst Christi sich aus, und für das Geschlecht tritt insoweit sofort volle Liquidation ein. Allein das gilt noch nicht ipsa re für das Individuum. Denn da dasselbe wegen seines natürlichen Zusammenhanges mit Adam in der göttlichen Schätzung nach wie vor als unter dem Schuldtitel des Geschlechtes stehend und daher gnadenentblößt ins Dasein tritt, so kann sich, gemäß derselben göttlichen Schätzung, das ideale Verdienst Christi am Individuum noch nicht nach dem Naturtypus seiner Entstehung, sondern erst damit verwirklichen, wenn demselben nachgerade eine einerseits der Verbindung mit Adam analoge, anderseits aber diese aufhebende, also entgegengesetzte Gemeinschaft mit Christo und seinem Verdienste ermittelt wird. Man sagt zwar gewöhnlich, Gott spende die in Adam verlorne Gnade dem Menschen in der christlichen Heilsordnung, um Christi willen. Ganz richtig; aber das „um Christi willen" heischt und schließt ein eine Gemeinschaft mit Christo. — Alle Fäden unserer Untersuchung führen also dahin, daß die (subjektive) Erlösung der Einzelnen eine Verbindung mit dem Erlöser und seinem Werke erforderlich macht; und ist es nun unsere Aufgabe, die Art dieser Verbindung genauer positiv zu untersuchen.

4. Die von der subjektiven Erlösung geforderte Gemeinschaft mit Christus ist im Allgemeinen als eine g e i s t i g e zu bestimmen. —

Wollen wir das Ergebniß der bisherigen Auseinandersetzung in zwei Sätze zusammenfassen, so können wir sagen: Für die subjektive Erlösung, d. h. für die wirkliche Antheilnahme des Menschen an der Frucht des vom Heilande vollbrachten Werkes ist eine Gemeinschaft der Menschen mit Christo erforderlich — gegen die juridische

Auffassung; solche Gemeinschaft kann sich jedoch nicht auf dem Wege des Naturlebens physisch vollziehen — gegen die physiologische Auffassung. Dies Ergebniß versetzt uns wie von selbst vom Naturgebiete in die geistige Sphäre; denn ein Drittes ist ja ganz unerfindlich. Die geistige Lebensverbindung des Menschen mit Christo ist es also, welche das Objektive versubjektivirt, die Erlösung individuell ausführt, die da thatsächlich entsündigt und heiligt. Darum heißt der Heiland mit Recht der geistige Stammvater der Menschheit, wie Adam der natürliche, vgl. 1 Kor. 15, 47 ff.; darum, wie wir in Adam der Natur nach geboren werden, werden wir in Christo dem Geiste nach wiedergeboren, vgl. Joh. 3, 3 ff.; und wie wir von Natur Kinder des Zornes Gottes waren, Ephes. 2, 3, so erlangen wir in Christo die (geistige) Kindschaft Gottes, Gal. 4, 5. Da nun aber im Gegensatz zum Naturleben und seinen der Nothwendigkeit unterstellten Satzungen auf dem Gebiete des Geistes die persönliche Freiheit, und die freie Persönlichkeit waltet, so sind dabei nachstehende Consequenzen von selbst gegeben. Zunächst begreift es sich nun vollkommen, daß bei der Anknüpfung dieser geistigen Gemeinschaft die freie Bethätigung des persönlichen Willens als Coefficient oder Mitfaktor herbeigezogen werden kann, bezieh. muß. (S. Heil.-Lehre S. 56 ff. Qui te creavit sine te, non te *salvabit* sine te, Worte Augustins). Daß in dieser Herbeiziehung keine Unbilligkeit liege, haben wir bereits ausgeführt. Weiterhin ergibt sich, daß in der also gestalteten Antheilnahme an Christo die sogenannte Freiheitsprobe mit aufgenommen wird; weshalb denn auch der wirklich erlösete Mensch, der in die geistige Gemeinschaft mit seinem Heilande eingetreten ist, in der moralischen Schätzung höher steht, als der paradiesische Urmensch; denn er ist nicht blos wie jener negativ unschuldig (sündenrein), besitzt auch nicht blos gleich ihm die positive Heiligkeit und Gerechtigkeit als ein objektiv ihm verliehenes Gnadengut, sondern Heiligkeit und Gerechtigkeit sind ihm auch subjektiv eigen und angehörig geworden, also daß er ipso facto seiner subjektiven Erlösung sein Heil wirkt, und, wenn er in solchem Zustande hinübergeht, sein Ziel erreicht. Wenn wir nun hinzunehmen, daß die zur Mitthätigkeit herangezogene Freiheit des Menschen während der ganzen Dauer seines irdischen Lebens wahre Freiheit der Wahl auch zwischen Gut und Bös (libertas contrarietatis), d. h. für und gegen Christus, bleibt (vgl. Joh. 9, 5 u. a. St.),

also daß die einmal getroffene Entscheidung nachgerade zurückgenommen, die eingeschlagene Richtung wieder aufgegeben werden kann, so ergibt sich endlich, daß die endgültige Enscheidung sich auf das ganze irdische Leben des Individuums vertheilt und erst im letzten Momente zum Abschluß kommt; weshalb denn die subjektive Erlösung (Heilswirkung) sich als ein Kämpfen und Ringen entgegengesetzter Kräfte gestaltet, das zum allmählichen Siege führen soll, aber auch, weil die Wahlfreiheit begriffsmäßig die Möglichkeit des Gegentheils einschließt, ins Verderben stürzen kann. Alle diese der christlichen Heilsordnung (gratia salvatoris) eigenthümlichen Merkmale, durch welche sie sich von der vorsündlichen des Urstandes (gratia creatoris) unterscheidet — wir haben sie schon oben S. 151 f. leise berührt —, werden nun hoffentlich ihr tieferes Verständniß gewonnen haben.

Wenn wir aber die erforderliche Gemeinschaft mit Christo als eine geistige bezeichneten, so hat das noch einen andern Sinn, daß dieselbe nämlich auf Seiten Gottes eingeleitet und ausgeführt wird durch den Geist Gottes, den Geist Christi, den heiligen Geist. Wie ist das zu verstehen? Sollen die Menschen zum Behufe ihrer subjektiven Erlösung in eine sittlich wahre, geistige Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser eintreten, eine derartige, daß sie, an den Früchten seiner Errungenschaft theilnehmend, ihm gleichförmig werden (Röm. 8, 29) und sein himmlisches Bild tragen (1 Kor. 15, 49), so wird man bei einiger Reflexion leicht zugeben, daß zu solcher Aneignung der Erlösung auch ein wirksames geistiges Fortleben Christi innerhalb der Menschheit, und zwar der irdischen Menschheit bis zum Ende erforderlich ist. Wahrer Lebensverkehr kann nur von dem Gegenwärtigen mit dem Gegenwärtigen gepflogen werden. Christus aber, nach seiner irdischen Daseinsform, als eine geschichtliche Persönlichkeit betrachtet, und sein Werk, in reinhistorischer Abgeschlossenheit aufgefaßt, eignen sich für eine solche Gemeinschaft und Antheilnahme offenbar noch nicht. Mit den Personen und Zuständen der geschichtlichen Vorzeit kann man nur durch die Erinnerung in eine gedankliche Gemeinschaft treten, keine volle Lebensgemeinschaft unterhalten[1]). Und wenn nun auch Adam offenbar nicht blos historisch,

---

[1]) Wenn man von einem geistigen Verkehr mit Männern der Vorzeit, deren Leben und Schriften man studirt, redet, so ist das nur ein schwaches Abbild dessen, was wir hier meinen, und gilt doch eigentlich nur in übertragenem Verstande.

sondern physisch im Menschengeschlechte, das aus seinem Blutquell stetig sich abwickelt, fortlebt, soll denn nicht auch sein Gegenstück Christus in entsprechender Weise geistig in demselben fortleben müssen? Wir haben auch bereits früher darauf hingewiesen, daß ein solches über Raum und Zeit erhabenes Fortleben Christi nach katholischer Anschauung als Vorbedingung der subjektiven Erlösung zu betrachten sei. Durch Christi gottmenschliche Würde im Allgemeinen, insbesondere aber durch die mit seiner Auferstehung gesetzte Verklärung — welche wie ein über das geschichtlich einmal vollbrachte Erlösungswerk ausgesprochener Schöpfungssegen zur Verleihung geistiger Zeugungskraft anzusehen ist — ward nun ein solches über die historisch in sich abgeschlossene Form erweitertes Fortleben und Fortwirken des Erlösers in der Menschheit ermöglicht. Nicht umsonst hat ja der Herr, als er am Schlusse seiner irdischen Laufbahn seine Apostel beauftragte, jeder Creatur seine Lehre zu verkünden und sein Sakrament zu spenden, die Versicherung beigefügt, daß er bei ihnen bleiben werde bis zum Ende der Tage, Matth. 28, 20. Wenn daher auch der Heiland, als er seinen Erlöserberuf auf Erden erfüllt hatte, aufgefahren ist gen Himmel, wo er als Gottmensch sitzet zur Rechten des Vaters, so hat er mit diesem Heimgang zum Vater dennoch die irdische Menschheit nicht ganz verlassen dürfen. Als Gottmensch weilt er nun aber seit der Himmelfahrt nicht mehr sichtbar auf Erden; in der Qualität, in welcher das Erlösungswerk vollbrachte, hat er sich der Menschheit entzogen; und wenn er, „mit dem Opfer seiner selbst ins himmlische Heiligthum eingegangen“, auch vom Himmel herab als fürbittender Hoherpriester thätig für die Ausführung seines Werkes an den Einzelnen Sorge trägt, unmittelbar und gleichsam in Person, wird das, unseres Erachtens[1]), ferner nicht geschehen können. Als Gottmensch hat Christus mit seiner Himmelfahrt seinen Beruf auf Erden erfüllt; für die Fotsetzung seines Werkes auf Erden läßt er sich demgemäß in voller Ebenbürtigkeit vertreten. Diese Vertretung

[1]) Hiermit berühren wir streifend einen der Hauptpunkte, von denen wir oben S. 150 sagten, daß sie theologischer Seits noch sehr der Aufklärung bedürfen, nämlich das Verhältniß der hohenpriesterlichen Thätigkeit Christi im Himmel zur Wirksamkeit des hl. Geistes in der Kirche auf Erden, und das sicherlich vorhandene, aber genauer zu bestimmende Ineinandergreifen beider. Daß wir an diesem Orte nicht genauer und umständlicher darauf eingehen können, versteht sich.

geschieht aber durch den hl. Geist, den er oder den der Vater in seinem Namen unmittelbar nach seiner Auffahrt der Menschheit zugesendet hat. Bekanntlich liegen über diese Stellvertretung Christi durch den hl. Geist biblisch in den Abschiedsreden die unzweideutigsten Erklärungen vor, und obwohl wir von deren umständlicher Erwägung hier absehen können, wollen wir doch eine doppelte Bemerkung nicht unterdrücken. Schon die durchaus eigenartig gestempelte Bezeichnung, welche der hl. Geist an jenen Stellen erhält, der Name nämlich des Parakleten, führt auf jene Funktion desselben, das Werk Christi in Vertretung fortzuleiten; denn *παράκλητος* buchstäblich *advocatus* ist der „Herbeigerufene", um die Stelle Jemands einzunehmen, unter irdischen Verhältnissen meist, um die Sache Jemands vor Gericht zu führen (patronus causae, Anwalt, Fürsprech), hier selbstredend, um Christi Wirken fortzusetzen in der Menschheit und seinem Ziele entgegenzuführen[1]). Wenn dann aber diese Stellvertretung Christi durch den hl. Geist in jenen Texten, namentlich Joh. 14, 26, auf die Fortsetzung der lehramtlichen Thätigkeit eingeschränkt zu werden scheinen könnte, so sehen wir doch aus andern zahlreichen Stellen der Evangelien und der Sendschreiben (vgl. Heil.-Lehre S. 57 f.), daß der hl. Geist nicht nur Christi Lehre verkündet, sondern auch Christi Gnade zur Rechtfertigung spendet. Somit ist es die dritte Person in der Gottheit, welche die von der subjektiven Erlösung geforderte Gemeinschaft mit Christo in den Einzelnen anknüpft, und dieselben lehrend, begnadigend und erziehend an der Gnade, oder lieber, allgemein gesprochen, an der Frucht der Erlösung Theil nehmen läßt. Was von Christo objektiv für die Einzelnen deponirt worden, darüber disponirt der hl. Geist, indem er es ihnen mittheilt. Darum ist es der hl. Geist, welcher den Menschen subjektiv erlöset, rechtfertigt, heiligt: das dritte große Werk Gottes nach außen, die Heiligung, fällt dem hl. Geiste zu. Nun verstehen wir vollends, was schon auf den ersten Seiten unserer Schrift berührt war, daß sich das Werk des Heiles, in vollem Umfange genommen, also auf die drei göttlichen Personen vertheilt, daß dem Vater der Rathschluß in

---

[1]) Die Auffassung des „Parakleten" als des „Trösters" in aktiver Wortbedeutung (statt *παρακλήτωρ*) und als abgeleitet von *παρακαλεῖσθαι* (trösten) aufgefaßt, ist zwar sachlich nicht unrichtig, aber sprachlich jedenfalls nur schwach berechtigt; und führt auch weiter ab.

der Ewigkeit, dem Sohne die Ausführung in der Fülle der Zeit, dem hl. Geiste aber die Durchführung im Verlaufe der Zeit zufällt. Und wenn die dritte Person in der Gottheit von der Vertretung des Gottmenschen den Namen des Parakleten führt, so trägt sie den Namen des hl. Geistes zwar nicht einzig, aber doch zugleich auch deshalb, weil sie der Grund aller Heiligkeit in der Menschenwelt ist. Daß solche Heiligung des Menschen (regelmäßig) nicht ohne Mitwirkung seiner persönlichen Freiheit sich vollziehen kann, ist nach Obigem einleuchtend; in welcher Weise aber beide ineinandergreifen, haben wir hier nicht zu erörtern.

5. Die Vermittelung jener Gemeinschaft mit Christo geschieht in der Kirche, und ist sie selbst als eine sakramentliche zu qualificiren. — Wenngleich der hl. Geist berufen ist, an Christi Statt sein Werk in der Menschheit aus- und durchzuführen, so dürfen wir dennoch bei dieser, weil geistigen, darum unsichtbaren Stellvertretung des Erlösers nicht stehen bleiben. Unsichtbar nämlich muß ja die Stellvertretung Christi durch den hl. Geist geschehen, weil dieser nicht, wie der Sohn Gottes, menschliche Natur an sich nimmt und so in die Erscheinung tritt. Zwar insofern nun der hl. Geist die Gnade Christi (im engern eigentlichen Sinne), als für Alle bestimmtes Heilsgut den Einzelnen spendet, und somit Christi priesterliche Thätigkeit fortsetzt, könnte man, da die Gnade als eine unsichtbare, innerlich wirksame Kraft bestimmt wird, von jeder Weiterung absehen wollen. Allein dagegen bleibt ein Zweifaches zu erwägen. Einmal ist ja von uns nachgewiesen, daß zum Gesammtumfange des Werkes Christi außer der Gnade auch die von außen kommende Lehre und Erziehung gehören. Es wird daher in Anbetracht dessen zwar nicht in jedem einzelnen Falle unerläßlich (denn die äußere Lehre und Erziehung können durch die Gnade, welche erleuchtet und kräftigt, eventuell ersetzt werden), so doch höchst angemessen, und im Allgemeinen nach der Heilsordnung nothwendig erscheinen, daß auch die lehramtliche und königlich-richterliche Thätigkeit Christi, deren Wesen eine sichtbare Erscheinung postulirt, fortgesetzt werden. Dann ist aber ferner auch nicht außer Acht zu lassen, daß die Gnade selbst, obschon für sich eine geistige, unsinnliche Kraft, weil sie für den ganzen Menschen, dessen Natur außer der geistigen Seele, den stofflichen, somit sinnfälligen Leib umfaßt, berechnet und zugleich bestimmt ist, die physischen

Folgen der Sünde in den Gebrechen des Leibes auszuheilen, oder doch fürs Heil unschädlich zu machen, gewiß durchaus passender Weise zwar durch den hl. Geist, aber unter äußerer sichtbarer Vermittlung den Menschen zugeführt werde. Insofern erheischt auch die priesterliche Amtsthätigkeit Christi eine sichtbare Fortsetzung. Also führen alle drei Aemter Christi auf eine sichtbare Continuation des Erlösungswerkes, welche, da der Heiland nicht mehr sichtbar auf Erden weilt, wiederum nur in Stellvertretung geschehen kann. Wo ist diese zu suchen? Die selbstverständliche Antwort lautet: in der Kirche; indeß wollen wir einstweilen lieber sagen: in dem von Christo gegründeten Apostolate. Der Apostolat ist es, welcher die Gesammtthätigkeit Christi als des Erlösers in Stellvertretung seiner, nachdem er ihrem Auge entrückt worden, sichtbarlich fortzuführen beauftragt und bevollmächtigt worden ist, Matth. 28, 18 ff. u. a. St. Sohin gibt es zur Durchführung der Erlösung in der Abfolge eine doppelte Stellvertretung Christi auf Erden, eine unsichtbare im hl. Geiste und eine sichtbare im Apostolate, und braucht kaum beigefügt zu werden, daß beide Vertretungen als in innigster Wechselbeziehung zu einander stehend und wirkend zu begreifen sind. Sollen sie nun aber die gottmenschliche Thätigkeit Christi fortführen, so kann auch wohl gesagt werden, daß der Herr seiner Gottheit nach sich vertreten läßt durch den hl. Geist, welcher auch sein Geist und Gott selbst ist, seiner Menschheit nach aber durch den Apostel und dessen Diadochen, welche Menschen sind; aber so wenig im Erlösungswerke die Gottheit von der Menschheit zu trennen ist und umgekehrt, eben so wenig können im Heiligungswerke der heil. Geist und der Apostolat und umgekehrt auseinandergehalten werden. Beide arbeiten und wirken in innigster Durchdringung und zwar also, daß, während die heilbringende Kraft des Wirkens vom hl. Geiste ausgeht, das Wirken des Apostolates als Mittel und Werkzeug für denselben zu bestimmen ist. Denn während in der Fortsetzung des Priesterthums Christi die Organe des Apostolates, wie von selbst einleuchtet, nur ministeriell, d. h. als menschlich-dienende Werkzeuge (bei der Spendung der Sakramente und dem Vollzuge des Opfers) thätig sind: ist es doch auch bei Fortführung der beiden andern Aemter Christi stets nur der hl. Geist, welcher durch seine erleuchtende Gnade das Lehrwort derselben heilsam befruchtet und durch seine stärkende Gnade die Erziehung derselben heilsam

gedeihen läßt. So führt der hl. Geist als Stellvertreter der Gottheit Christi dessen Werk aus zur Heiligung der Menschen, aber durch die von Christo nach seiner Menschheit beorderten Stellvertreter, die Apostel und deren Nachfolger; oder auch: die Apostel und deren Nachfolger führen das Werk aus, aber im heil. Geiste, d. h. unter seinem Beistande, in seiner Kraft.

Nun ist zwar der hl. Geist, welcher primär Christi Werk ausführt, wie die Erlösung selbst, für alle Menschen bestimmt, der ganzen Menschheit verliehen, „über alles Fleisch ausgegossen“ (Ap.-G. 2, 17), allein sofern er durch seine Organe, welche Christi menschliche Stellvertreter sind, sein Werk ausführt, kann das offenbar nur geschehen in einer besondern sichtbaren Anstalt auf Erden, deren sichtbare Vorsteher eben diese Menschen sind. Es ist das die Kirche Christi im eigentlichen Sinne, die sichtbare Kirche. Diese besteht daher aus zwei Faktoren, innerlich aus dem hl. Geiste, der göttlich ist und handelt, äußerlich aus dem Apostolate (oder sagen wir fortan lieber aus der Hierarchie, der Trägerin der von den Aposteln auf sie vererbten kirchlichen Gewalten), der menschlich ist und handelt, beide wirken in innigster Durchdringung wie Leib und Seele also, daß der hl. Geist die Hierarchie regiert und leitet (spiritus rector), diese aber durch ihn sich regieren und leiten läßt. Es versteht sich, diese anstaltliche Kirche wird, wie der hl. Geist der ganzen Menschheit verliehen ward, die Bestimmung haben, die ganze Menschheit zu umfassen, eine Weltkirche zu sein; allein man begreift sofort doch auch, daß sie als äußere Anstalt allerdings nur in einem allmählichen Fortschritt dies Ziel erreichen kann. Wenn daher der hl. Geist, welcher in letzter Instanz Christi Werk an den Individuen ausführt, schlechthin nicht außerhalb des Weichbildes der sichtbaren Kirche wirksam sein könnte, wie die Jansenisten behaupteten, dann wäre folgerichtig schlechthin außerhalb der sichtbaren Kirche keine Theilnahme an Christo, keine Entsündigung, Heiligung und schließlich Beseligung gedenkbar. Sofern nun aber doch im Verlaufe der Zeit gar Viele ohne ihre Schuld außerhalb der sichtbaren Kirche zu verbleiben haben, würde unser eingangs dieses Hauptstückes erwiesener Lehrsatz von der Allgemeinheit der Erlösung umgestoßen. Damit ist aber das Axiom: „extra ecclesiam nulla salus“ in seinem Sinne gefälscht. Allein es kann der hl. Geist, wie wir denn wiederholt zugestanden haben, daß die innere Gnade, welche

derselbe auch ohne menschliche Organe spenden mag, die äußere Belehrung und Erziehung, wo es gilt, zu ersetzen im Stande ist, auch außerhalb der sichtbaren Kirche Christi Werk ausführen, und er wird es thun, wo das Draußenbleiben ohne persönliche Verschuldung erfolgt, s. Heil.-Lehre S. 210 ff. Indeß, um der Idee der Kirche vollkommen gerecht zu werden, wird man diese Alleinwirksamkeit des hl. Geistes außer der Kirche nicht nur nicht für die Ordnung, vielmehr als Ausnahme von der Ordnung ansehen müssen, sondern man wird ganz richtig, den Begriff der Kirche erweiternd, in solchem Falle die unsichtbare Kirche als Heilsvermittlerin aufzustellen haben. Wo also der hl. Geist blos innerlich wirkt, da waltet die unsichtbare Kirche; wo er aber durch die menschliche Stellvertretung operirt, und das ist die Regel und die Ordnung, da ist die sichtbare, eigentlich so genannte Kirche. Die Kirche also begreift sich somit überhaupt als die von Christo gestiftete Anstalt, in welcher das Werk der Erlösung an den Einzelnen zu ihrer Rechtfertigung, Heiligung und endlichen Beseligung ausgeführt werden soll. Das ist ihr Begriff, das ist ihre Würde, das ist ihre Aufgabe.

Haben wir vorher die von der subjektiven Erlösung geforderte Gemeinschaft der Menschen mit Christo eine geistige genannt, so können wir jetzt und müssen sogar diese Qualitätsbestimmung modificiren oder doch präcisiren. Reingeistig ist jene Antheilnahme an der Genugthuung Christi nur für den außerordentlichen Fall, wo der hl. Geist ohne Vermittlung der (sichtbaren) Kirche das Werk Christi ausführt. Nicht aber die Ausnahme, sondern die Ordnung berechtigt zur Qualification. Das Nächstliegende wäre nun zu sagen: die geheischte Verbindung mit Christo ist eine kirchliche, da der einzige Weg zu Christo, weil Niemand anders als durch die (sichtbare oder unsichtbare) Kirche an Christo und seiner Errungenschaft Antheil haben kann, durch die Kirche führt. Das wäre jedoch der physiologischen oder auch der reingeistigen Auffassung gegenüber, weil blos von der Vermittlung entnommen, nicht sie selbst charakterisirend, noch nicht die angemessenste Qualitätsbestimmung. Solche ist offenbar zu entnehmen aus der Art und Natur der wechselweisen Correlation, in welcher die Wirksamkeit des hl. Geistes und die Thätigkeit der kirchlichen Organe das Werk Christi ausführen. Aber wie ist diese zu charakterisiren? Eine hypostatische Vereinigung liegt hier keineswegs vor, denn der heil.

Geist wird nicht inkarnirt, weder in der Kirche überhaupt, noch in irgend einem Organe derselben (etwa ihrem Oberhaupte). Andererseits genügt aber auch die Annahme einer **moralischen** Verbindung nicht. Denn da in diesem Falle die Befugniß der kirchlichen Amtsträger, in Kraft des hl. Geistes zum Behufe der Ausführung des Werkes Christi zu lehren, zu begnadigen, zu erziehen, von ihrer moralischen Würdigkeit abhängig sein würde, so müßte doch jede (schwere) Sünde jene Verbindung als aufgelöset und die Amtsgewalt als aufgehoben betrachtet werden: eine Annahme, welche die katholische Lehre geradezu perhorrescirt (sieh Sakr.-L. I. S. 108 ff.). Am passendsten wird man daher jene Correlation wohl als eine mystische oder, was auf Eins hinauskommt, als eine **sakramentliche** bezeichnen. Denn so wie die eigentliche Bedeutung des Mystischen in der geheimnißvollen Durchdringung des Höhern und Niedern, Uebersinnlichen und Sinnfälligen, Göttlichen und Menschlichen liegt, so ist ja einleuchtend, daß jene Thätigkeit, durch welche in der Kirche die Erlösung an uns vollzogen wird, eine Durchdringung zwiefacher Momente solcher Art reflektirt. Auch das Sakrament (griechisch *μυστήριον*) ist begriffsmäßig nichts Anderes, denn eine sinnfällige Vornahme (Zeichen), in welcher eine übersinnliche Kraft (Gnade) verborgen liegt. Uebrigens haben wir schon anderswo nachgewiesen, (Sakr.-L. I. S. 77 ff. und II. S. 352 f.), daß jene Verbindung in dem character indelebilis, den das Sakrament der Weihe aufprägt, genauer noch in der dispositio activa desselben radicirt. Unter den Begriff des Mystischen oder Sakramentlichen (*μυστήριον* = sacramentum, 1 Tim. 3, 16) kann man dann mit dem Apostel auch die Menschwerdung selbst, und folgerichtig die in der angenommenen Menschheit Christi objektiv vollbrachte Erlösung stellen: Wie sohin das Werk gottmenschlich, d. i. göttlich und menschlich, oder in unsichtbarer zugleich und sichtbarer Form, also mysteriös oder sakramental vollzogen ward, wird es gleichfalls göttlich und menschlich, vom hl. Geiste mittels des kirchlichen Amtes, in mystischer oder sakramentlicher Weise subjektiv ausgeführt. — In Bezug auf ihre Subjektivirung ist also die Erlösung weder als eine **juridische**, noch als eine **physiologische**, sondern als eine **sakramentliche** zu qualificiren. So wie die Kirche selbst als Christi vermittelnde Heilsanstalt auf Erden nicht sowohl ein, sondern vielmehr das Sakrament zu nennen ist (Sakr.-L. I. S. 10), so vollzieht sie wesentlich ihre

heilbringende Thätigkeit durch eine Reihe einzelner Sakramente in Verbindung mit dem sakramentalen Opfer des neuen Bundes. Ist Adam, unser leiblicher Stammvater, das physische Haupt der Menschheit, so ist Christus, unser Erlöser, ihr mystisches oder sakramentales Haupt; geschieht die Antheilnahme an Adams Schuld auf dem physischen Wege der Abstammung, so vollzieht sich die Antheilnahme an Christi Verdienst auf dem mystischen Wege des Sakramentes: jene die physische Geburt, diese die mystische Geburt, d. i. die Wiedergeburt, zunächst im Sakrament der Taufe, aus dem Wasser und dem hl. Geiste.

6. Schluß. — Hiermit ist das Endziel unserer Schrift erreicht, und wir brechen den Faden der Darstellung ab. Die Lehre vom dritten großen Werke Gottes nach Außen hat ihn aufzunehmen, um zu zeigen, wie die Heiligung der Menschen vom heil. Geiste (Lehre von der Gnade und Rechtfertigung) unter Vermittelung der Kirche (Lehre von den Sakramenten), mit steter Berücksichtigung der einschlägigen menschlichen Freiheit, bewerkstelligt werde.

Wenn man beim Studium der Geschichte längere Zeit liebevoll in Gedanken mit einer Persönlichkeit sich beschäftigt hat, welche unser Interesse erregte, geschieht es mit der Empfindung wehmüthiger Rührung, daß man sich im Geiste von ihr verabschiedet. Was bedeutet aber der größte welthistorische Heros im Vergleich zu Christo, dem Mittelpunkte der Weltgeschichte! Nicht ohne Wehmuth legen wir die Feder aus der Hand. Wir haben Christum Jesum gefeiert — möchte es in nicht durchaus unwürdiger Weise geschehen sein! — unsern Herrn und Heiland. Kein Name kann uns Christen theurer sein, als Christi hochgepriesener Name. Sein Werk ist der Anker unserer Hoffnung, seine Lehre der Grund unseres Glaubens, seine Person — sei der Gegenstand unserer Liebe. „Was soll uns scheiden von der Liebe Christi? . . . nicht Leben, nicht Tod . . . soll uns scheiden von der Liebe Gottes, die da ist in Christo Jesu unserm Herrn“ (Röm. 8, 35 ff.). Halten wir fest an diesem Eckstein unseres Heiles, und bekennen wir laut und ungescheuet vor einer glaubens- und liebeleeren Welt unsern Glauben an Ihn und unsere Liebe zu Ihm, der da ist unser Alpha und Omega, der Anfang und das Ende.

Berichtigungen im zweiten Bande.

Seite 20 letzte Zeile statt Haß lies Hast.

Seite 42 Zeile 15 statt violenti lies volenti.

Die Paginierung einer Seite ist verfehlt; statt 146 lies 196.

Alphabetisches Namen- und Sachregister.

(Die römische Zahl zeigt den Band, die arabische die Seite an.)

A.

B.

C.

D.

E.

F.

I. J.

K.

L.

M.

N.

O.

P.

R.

S.

U.

V.

